

## LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 17.

### A POLISZ



# LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 17.

## A POLISZ

Szerkesztette:  
Laczkó Sándor

Szeged  
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány  
Magyar Filozófiai Társaság  
Státus Kiadó  
2019

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

*Magyar Filozófiai Társaság*

*Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány*

*Magyar Tudományos Akadémia*

*SZTE BTK Filozófia Tanszék*

*Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata*

*Szegedért Alapítvány*



© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-615-5727-02-3

ISSN 1785-7082

A poliszra mint kitüntetett helyre és létmódra gondolunk, amely egy politikai, vallási, kulturális, gazdasági és erkölcsi közösség együttélésének a tere. A polisz a benne élő polgárok számára az élet keretfeltételeit biztosító, védelmet és biztonságot szavatoló képződmény. Mint politikai entitás, az egyén és a közösség szoros kapcsolatát jeleníti meg, s megszabja társadalmi létezés kereteit. Annak idején a görög gondolkodás centrumában polisz-polgári mivoltuk állt, amely egyben az adott polisz iránti feltétlen lojalitást is jelentette. A polisz szabad polgára természetes módon vált politikai lénné, az együttélés nyilvánossága tette őt a politika szereplőjévé. A szabad görög polgár részt vehetett a közösség ügyeinek az intézésében, tehát mint a politika csinálójának ráhatása, befolyása volt a polisz életének alakulására, dönthetett életről és halálról, háborúról és békéről.

Ugyanakkor a görög polisz és a modern megapolisz már alig hasonlít egymásra. A megapolisz polgára teljességgel másként pozicionálja önmagát, mint antik előde. A nagyváros és különösen a világváros az életet magát is teljesen átformálja. A megapolisz lakójának létmódja sokkal inkább individuális, mint közösségi. A világváros polgára már alig érzi, hogy ráhatása lenne a közösség egészének az életére, a kollektív politikai folyamatokra, miközben feltétlenül érdekelt a városi infrastruktúra működésében, illetve saját kreatív képességeinek a kibontakoztatásában. Egy magasabb életszínvonal lehetőségét, feltételeit és kereteit várja el a nagyvárostól. Noha számára inkább a mikroközösségek az élő közösségek, ugyanakkor sajátja az adott nagyváros egészével való identitásmeghatározó eszmei azonosulás is. Mivel egyre több a világváros és egyre többen élnek városokban, kétségtelen tény, hogy az emberiség sorsának alakulása nagyban függ a megapoliszok fenn tartható fejlődésétől.

Utunk a polisztól a megapoliszig vezet, s azt látjuk, hogy a megoldandó problémák csak sokasodnak, és az élet keretfeltételei végképp megváltoznak. Kérdéseink sem lettek egyszerűbbek. Továbbra is foglalkoztat bennünket, hogy a polisz és a megapolisz polgára hogyan viszonyul a hatalomhoz, a szabadsághoz és az igazsághoz. Végző soron az érdekel bennünket, hogy a megapoliszok korában hogyan építhetőek fel, alapozhatóak meg újra közösségeink, illetve hogyan menthetőek meg városaink, s tágabb értelemben a földi élet maga. Mivé formálódik, mire irányul és miként működik a mai politika? Korunk tömegtársadalmában ugyanis az igazságot és a valótlan-

ságokat sokszor alig lehet megkülönböztetni, az igazság nehezen hozzáférhető és körvonalai illékonyak. Világunk végképp pusztá fikcióvá vált volna? S ha igen, akkor hogyan befolyásolja mindez a közjót és a róla szóló diskurzusokat? Változik-e mindettől a politika igazsághoz való viszonya, valóságkonstruáló és közjóra irányuló természete? Netán épp annak a paradigma-váltásnak vagyunk tanúi, amikor a valóság végképp a politika és a 21. századi információs technológia játékszerévé válik? A politika ugyan továbbra is marad az 'elhitetés művészete', de immáron eszközkészlete, technikai repertoárja sokkal gazdagabb, mint korábban. Sőt maga is egyszerre válik ezen technológia hasznélvezőjévé, illetve kiszolgáltatottjává és kiszolgálójává.

\* \* \*

Tanulmánykötetünkben a polisz és a megapolisz problémavilága képezi reflexióink tárgyát. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívánunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű 'jelenség(ek)hez' és problémákhoz. Vizsgálódásaink során arra keressük a választ, hogy a poliszról, mint lakható térről és közösségi létformáról, milyen módon lehetséges teoretikusan és praktikusán, a probléma görög valóságát és mai politikai, társadalmi relevanciáját is figyelembe véve értekezni, mint ahogyan arra is, hogy miként alakul és formálódik a politika ma, a közösségi identitásképzés kölcsönhatásában?

A *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak és problémák tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk megvizsgálni és 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus megfogalmazásai az antikvitásban és/vagy egyenesen Platónnál gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban, így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhettek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden korra és a filozófiával rokon tudásterületekre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: A polisz* című tanulmánykötet előzménye és egyben apópjá az azonos címen a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden 2017. május 18-19-én megrendezett konferencia volt. Ám könyvünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Sokkal inkább önálló tanulmánykötet, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Sőt kötetünk

több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Több esetben is előfordult, hogy a konferencián elhangott előadás írott változata az előadó kérésére kötetünkben nem került közlésre. A konferencia inkább csak előzménye és apropója volt a közös gondolkodásnak, amelynek a végeredménye jelen kiadvány. Kötetünket így a polisz problémájára koncentráló és reflektáló önálló tanulmánykötetnek, s nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

*Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen 2018-ban immáron tizenhetedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvény-sorozat a *Magyar Filozófiai Társaság* évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli szakemberek egyaránt részt vesznek. A sorban az első – a 2002-ben tartott –, *A szeretet* című konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) című rendezvény kibővített, szerkesztett és gondozott anyaga képezte a *Magyar Filozófiai Társaság* és a *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány* által közösen jegyzett, *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* című (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített és gondozott szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelent meg, s ezzel szinkronba került a konferencia- és könyvsorozat sorszámozása. A konferenciasorozat 4., *A barátság* című (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problémája képezte a vizsgálódások tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* címet viselő konferencia (2008) előadásainak kidolgozott anyaga a sorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) kibővített tanulmányai a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia következett (2010), melynek részletes tanulmányai a sorozat 9. kötetében lettek kiadva. A 10. kötet *Az ész* címen az azonos című konferencia (2011) bővített anyagát tartalmazza. A 11. sorszámot viselő tanulmánykötet *A szerelem* címen jelent meg, magába foglalva az ezen a címen rendezett konferencia (2012) bővített anyagát. *A hazugság* című konferencia (2013) terjedelmes tanulmánykötetté összeállt és alaposan kidolgozott anyaga a sorozat 12. darabjaként jutott el az olvasókhöz. A könyvsorozat 13. kötete *A bizalom* című konferencia (2014) apropóján született tanulmányokat tartalmazza. Ezt követte *Az agresszió* című konferencia (2015) és annak 14. sorszámú tanulmánykötete, majd *Az emlékezet* címen rendezett konferencia (2016) nyomán jelent meg a témában vizsgálódó könyv, a sorozat 15. köteteként. *Az idegen* című konferenciához (2017) köthető tanulmánykötet látott napvilágot legutóbb, a könyvsorozat 16.

darabjaként. Jelen tanulmánykötetünk pedig *A polisz* című konferencia (2018) apropóján született és a téma részletesen kidolgozott tanulmányait tartalmazza, s egyúttal a sorozat 17. darabja.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémacentrikus elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. Rövidebb idézeteket a szövegtestben, hosszabbakat pedig a szövegtestből kiemelve közöltünk.

Megköszönve a kötet szerzőinek a munkáját, abban a reményben tesszük közzé a poliszról szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.



*„Most, hogy visszaállt a törvényes rend és  
működnek városunkban a bíróságok, bűnhődjék  
a törvények szerint az, aki örökre  
el akarta törölni a törvényeket.”*



Szókratészt immár több mint huszonnégy évszázada elítélték, de a Szókratész per ma is zajlik. Egy kortárs eset és a Szókratész-per párhuzamára reflektálva Diderot a következőket írta:

Ha azonban egy Szókratészt mindenféle gorombaságoknak, ezerszer megcáfolt rágalmaknak akarnának kitenni, az olyan fickókat pedig, mint Anüitosz és Melétoosz, ismét életre akarnák kelteni, elég, ha megírják Szókratész védőbeszédét. Ez nem feltételezés, ez tény. Néhány éve egy igencsak jámbor és nem kevésbé okos porosz lelkész megírta ennek a filozófusnak az élettörténetét. Mindjárt nagy felhőrdülés támadt: telebeszélték a hívők fejét, hogy a papjuk pogány lett, így aztán a szegény lelkésszel nem kereszteltettek meg több gyereket.<sup>1</sup>

A derék porosz hívek, akik a jámbor papon ily módon elverték a port, valószínűleg vele együtt öntudatlanul Szókratészt is elítélték, éspedig ugyanabban találván bűnösnek őt, amiben a valamikori athéni bírák: istentelenség vétkében.

Myles Burnyeat, a kiváló cambridge-i ókori filozófiatörténész a 90-es évek végén egy érdekes és nem minden provokatív szándékot nélkülöző kísérlet sorozatot folytatott. Ahelyett, hogy annak a filozófiatörténészek és történészek körében zajló, végeérhetetlennek látszó vitának a részleteibe bonyolódott volna, melynek tárgya a történeti Szókratész és a Platón által ábrázolt és beszéltetett Szókratész viszonya, a *Szókratész védőbeszédét* személyes kihívásként fogta fel: abból indult ki, hogy valóságos *contra* fiktív Szókratész ide vagy oda, Platón *Védőbeszéde* ugyanúgy állásfoglalásra kényszeríti a mai olvasót, mint maga Szókratész tette az egykori athéni esküdtbírákkal, akiknek hivatalból bűnössége felől kellett ítékezniük.<sup>2</sup> Előadásai elején tehát arra kérte hallgatóit, szavazzanak: bűnösnek vagy ártatlannak találják-e Szókratészt istentelenség és az ifjak megrontásának vétkében. A feltehetőleg görög filozófiatörténészekből álló hallgatóság Genftől Lille-en és Londonon át Cambridge-ig elsöprő többséggel Szókratész ártatlansága mellett szavazott. Burnyeat ezután a következő bevezető gondolatokat bocsátotta előre: tudjuk, hogy az Ötszázak közül kétszáznyolcvan szavaztak Szókratész bűnösségére, ami

<sup>1</sup> *Értekezés Claudius és Nero uralkodásáról* I.1. (1778). Idézi Eva-Maria Kaufmann: *Szókratész*. Magyar Könyvklub, Budapest, 2001. 53.

<sup>2</sup> Lásd M. F. Burnyeat: *The Impiety of Socrates*. *Ancient Philosophy* 17. (1997), 1-12.

meglehetősen sok, még ha kétszázhuszan az ártatlanságára szavaztak is. Azokat, akik a bűnösségére szavaztak — folytatta — számos körülmény motiválhatta: sokakat befolyásolhattak politikai előítéletek, különösen állítólagos mester-tanítvány viszonya Alkibiadésszal és Kritiásszal.<sup>3</sup> Másokat a bosszú, mert kérdéseivel Szókratész valamikor nyilvánosan lejáratta őket; megint másokra Arisztophanész széles körben ismert komédiájának Szókratész karikatúrája hathatott. Ám képzeljünk el egy átlagosan lelkiismeretes bírót az Ötszázak között, aki hallotta Szókratészt beszélgetni, és tudta, hogy egyáltalán nem azonos Arisztophanész félig természetfilozófus, félig szofista Szókratészével, akit nem motivált sem a politikai, sem a személyes bosszú, aki valóban törődött Athén erkölcsi jólétével és az ifjak fejlődésével, és képes volt az esetet elfogulatlanul megítélni, kizárólag a Szókratész által előadott védelem igazságának mérlegelésével — amint ezt egy jó bíró mindenkor tenné. A kérdés az, vajon egy ilyen embernek lehetett-e oka rá, hogy Szókratészt istentelenség vétkében bűnösnek találja.

Mondanom se kell, Burnyeat előadásában ezek után részletesen amellett érvelt, hogy ennek az elképzelt, elfogulatlan személynek a korabeli vallási hiedelmek felől tekintve igenis lehetett oka Szókratész elítélésére, majd újra feltette a kérdést: bűnös-e Szókratész vagy sem. Amint a szavazás előtt figyelmeztetett, a tudós társaságnak nem arra kellett válaszolnia, vajon Szókratész vallásos eszméi helyesebbek-e vagy számukra elfogadhatóbbak-e a korabeli athéniakénál, hanem a vádban foglaltakra: hisz-e Szókratész *azokban* az istenekben, akikben Athén, és megrontja-e az ifjakat azzal, hogy arra tanítja őket, ne higgyenek bennük? Részletes érvelése után hallgatósága minden esetben jelentős pálforduláson esett át: a többség Szókratész bűnösségére szavazott, csak néhányan tartották fenn eredeti ítéletüket, és sokan tatózkodtak. — „Mindez jól illusztrálja Platónnak a retorika hatalmával szembeni figyelmeztetését” — teszi hozzá az eredmény közléséhez malíciózusan Burnyeat.<sup>4</sup>

Ha ez még nem lenne elég, nemrég Szókratész perének két „újrafelvétele” is megtörtént, ahol rangos gyakorló ügyészek és ügyvédek képviselték a vádat illetve a védelmet, és nagy tapasztalatú, hasonlóképp rangos, gyakorló bírók

---

<sup>3</sup> Alkibiadészt 415-ben, a csúfos vereséget hozó szicíliai hadjárat előtt a hermák megcsonkításával és az eleusziszi misztériumok profanizálásával (tehát „vallástalansággal” vagy istentelenséggel) vádolták; Kritiasz (Platón anyjának unokatestvére) a Harminc Zsarnok egyike volt, akit a 404/403-ban lezajló polgárháború során a demokraták kivégeztek. Szókratész mindkettővel kapcsolatban állt.

<sup>4</sup> Burnyeat: I.m. 11. Az eredmény annál is figyelemre méltóbb, minthogy ha az említett előítéletektől magukat nyilvánvalóan mentesnek tartó, modern hallgatóság bűnösnek ítélte Szókratészt, mennyivel inkább annak ítélték az athéniak! Innen tekintve csoda, hogy a tárgyaláson valaki *egyáltalán* az ártatlanságára szavazott. (Ebből az következik, hogy Burnyeat koncepciójával valami baj van.)

döntöttek ügyében, két, úgynevezett „ál-tárgyalás” keretében. Az időben előbbit az athéni Onassis Kulturális Központban rendezték (2012. májusában), nagy tekintélyű angol, francia, svájci, amerikai, görög és német jogászok részvételével, nagyobb nyilvánosság előtt.<sup>5</sup> A másikat néhány hónappal később (2013. januárjában), szintén közönség előtt, a chicagói Palmer House Hilton báltermében, Patrick Fitzgerald volt észak illinois-i államügyész kezdeményezésére (aki többek között az Egyesült Államok *contra* Osama Bin Laden és társai perben is közreműködött, Szókratész „ál-tárgyalásán” pedig a vádat képviselte), aki a megrendezett per keretében támogatást gyűjtött a chicagói National Hellenic Museum számára.<sup>6</sup> Annyit érdemes tudni, hogy míg a Görögországban lefolytatott perben Szókratészt felmentették, addig Chicagóban bűnösnek találták (ámbar nem halálra, csak pénzbírságra ítélték). Szókratész tehát nemcsak azzal büszkélkedhet, hogy évszázadokkal halála után számos perújrafelvétel alanya, hanem egyedülálló is abban, hogy az egyiknek köszönhetően sikerült másodszor is elítélni (noha ez esetben megúszta pénzbírsággal).<sup>7</sup>

Mitől olyan nagy hatású ez a történet, mitől aktuális újra meg újra? Arra a kérdésre talán lehetetlen is válaszolni, vajon (amint a Diderot által elmesélt eset is illusztrálja) korszakokon átívelő módon mi teszi azzá, arra viszont nem az, vajon ma mi lehet számunkra történetének tanulsága – persze a mindenkori interpretátor szemszögéből tekintve. Vannak ugyanis korszakok, amikor ez a történet aktuálisabb, mint máskor – és úgy vélem, éppen egy ilyen korban élünk. Elmesélem hát, mi erről a véleményem. Fő kérdésem az lesz, vajon mi okból perelték be ezt a hetvenéves öregembert a Kr.e. 4. század elején, és mi magyarázza, hogy bűnösnek találták, illetve halálra ítélték? Ugyanis a kérdésekre adott válaszok szolgálhatnak bizonyos tanulságokkal számunkra is.

## SZÓKRATÉSZ ELÍTÉLÉSÉNEK ALTERNATÍV MAGYARÁZATAI

Előre kell bocsátanom, hogy a Szókratész per tekintetében Platónat veszem alapul forrásként, valamint valójában nem arról beszélek, Platón mint történeti forrás alapján hogyan értelmezhető a per, hanem arról, hogy (szerintem) Platón maga hogyan értelmezte, és milyen válasszal szolgált imént feltett kérdéseinkre. Ugyanis azt gondolom, Platón nem egyszerűen tudósít a per-ről, és nem egyszerűen védelmébe veszi Szókratészt az ellene felhozott vá-

---

<sup>5</sup> <http://www.sgt.gr/eng/SPG523/> Letöltve: 2019.01.27.

<sup>6</sup> Lásd pl. <http://www.businessinsider.com/socrates-convicted-again-in-modern-mock-trial-2013-2>, <https://www.cnsnews.com/news/article/patrick-fitzgerald-takes-socrates-mock-trial>. Letöltve: 2019.01.27.

<sup>7</sup> Amin a túlvilágon nyilván halálra nevette magát...

dakkal szemben (miként Xenophón teszi<sup>8</sup>), hanem arra a mindenkori értelmezőket izgató kérdésre is választ ad (nemcsak a *Védőbeszéd*ben, hanem egyéb műveiben is), hogy miként eshetett meg, hogy Szókratészt, aki „a legigazságosabb ember volt kortársai között” (*Hetedik levél* 324e-325a) istentelenségért beperelték és elítélték.<sup>9</sup>

Szókratész perét alapvetően három irányból lehet megközelíteni, ha elítélésének okaira érvényes magyarázatot szeretnénk adni. Minthogy a Szókratész elleni formális vád „istentelenség” (*aszebeia*) volt (ami a korabeli joggyakorlat szerint a hazaárulással, gyilkossággal és hasonlóan súlyos bűncselekményekkel volt egyenrangú, kiszabható legsúlyosabb büntetése pedig halálbüntetés volt<sup>10</sup>), és a sorsolással kiválasztott ötszáz esküdttársa ennek vétkeiben találta bűnösnek, az első érvényes megközelítési irány vallási. (Erre támaszkodnak egyébként azok is, akik szerint a korabeli vallás, illetve valláserkölcse felől tekintve Szókratész joggal minősülhetett bűnösnek; így Burnyeat és az Onassis Kulturális Központ, illetve chicagói vádlói is). A kérdés ilyenformán az, vajon volt-e Szókratész vallásfelfogásában és/vagy vallásgyakorlatában olyasmi, ami veszélyeztette az athéni *polis*z vallását, illetve felborzolta az átlagpolgár vallásos kedélyeit?

Noha sok szempontból ez tűnik döntő tényezőnek Szókratész elítélésében,<sup>11</sup> jóval népszerűbb megközelítés a politikai. Erre az szolgált okot, hogy Szókratész egyik mellékvádlója egy nagytekintélyű demokrata politikus, Anütosz volt, a 403-as, Thraszibulosz vezette demokratikus restauráció fontos politikusa, aki szerette volna visszaállítani a peloponnészoszi háború előtt gyakorolt, moderáltabb demokráciát, így a Harminc Zsarnok bukása után betejesztette az európai történelem első amnesztia törvényét.<sup>12</sup> Mivel az

---

<sup>8</sup> Xenophón *Védőbeszéd*ének történeti hiteltelenségére vonatkozóan részletesen lásd: Mogyoródi Emese: A Sókratész kérdés. Xenophón és a történeti Sókratész. *Antik tanulmányok* 61. 1. 2018. 1-29.

<sup>9</sup> Az előző jegyzetben említett tanulmányomban amellet érvelek, hogy erre a kérdésre Xenophón is ad egyfajta választ, de a történelmi körülményeket figyelembe véve válasza nem plauzibilis. Platón beszámolója azonban megfelel az ott felvázolt kritériumoknak. Az alábbiakban ezekre térek ki.

<sup>10</sup> Az *aszebeia*ra vonatkozóan bővebben lásd Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Platón összes művei kommentárokkal. Fordította Gelenczey Mihályt Alirán (*Kritón*) és Mogyoródi Emese (*Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde*). Atlantisz Kiadó, Budapest, 2005. 71., 40. jegyz.

<sup>11</sup> Nem csak amiatt, hogy a per tárgya végső soron *aszebeia*, vallási bűncselekmény, és akárhogy is vesszük, a bírák *pro forma* ebben hoztak ítéletet, hanem amiatt is, hogy az *Euthüphrón*ban Platón kétszer is utal rá, hogy az athénieknek Szókratész vallásos nézeteivel szemben lehettek fenntartásai: egyfelől a „daimóni valamivel” kapcsolatban (3b-c), másfelől Szókratész moralizált istenképével kapcsolatban (szemben az olümposzi vallás isteneivel) (6a).

<sup>12</sup> Vö. 10. jegyz.

athéni demokrácia történetének legsúlyosabb konfliktusa, a demokraták és oligarchák közötti polgárháború – melynek következtében a Harminc Zsarnok kormányzása idején Anütosznak is menekülnie kellett Athénból a demokraták oldalán – csupán négy-öt évvel a Szókratész per előtt zajlott le, plauzibilis a feltevés, hogy a per valamiképp Anütosznak, mint vezető demokrata politikusnak érdekében állt, és ő áll mögötte.<sup>13</sup> A kérdés innen tekintve az, vajon volt-e Szókratész nézeteiben és/vagy tevékenységében olyasmi, ami politikai szempontból felborzolhatta a demokraták kedélyeit, és valamiképp befolyásolta az esküdtbírákat döntésükben? Azt nem feltételezhetjük, hogy Anütosz közvetlenül befolyásolhatta volna a bírakat, mivel a sorshúzásos esküdtbíráskodási rendszer ezt lehetetlenné tette; tehát a per nem volt koncepciós per, mivel az ítélet nem volt garantált; ugyanakkor Anütosz apellálhatott egyfelől akár a politikai közvélekedésre, akár az egyébiránt vallásos kedélyekre. Tehát innen tekintve a per egyfajta kirakatper lenne, melyben valaki egy ártatlan ember elítélésével azt szándékozik demonstrálni politikai ellenfeleinek, hogy bármikor könnyűszerrel elbánhat velük is.

A harmadik megközelítést szociálpszichológiaiak nevezhetnénk, mivel valamilyen módon a konkrét vallási illetve politikai háttértől független, általános (csoportdinamikai) emberi tényezőkre vezeti vissza mind Szókratész beperlését, mind pedig elítélését. Ez különösen azok körében szokott népszerű lenni, akik mit sem tudnak a per vallási illetve politikai vonatkozásairól, vagy nem tulajdonítanak döntő jelentőséget nekik. Itt persze nem olyasféle népi bölcsességekre kell gondolni, mint hogy „mondj igazat és betörik a fejed”, vagy a „csákós veréb” mélyértelmű esete, hanem arra, amire Platón Szókratészszel valóban utaltat is a *Védőbeszéd*ben, méghozzá olyannyira, hogy azt néhányan (egyáltalán nem alaptalanul) kulcsnak tekintik a per kimenetelének értelmezéséhez. Hallgatók körében komoly zavart szokott okozni, hogy világosan megkülönböztessék egymástól, amit Szókratész „régí vádagnak” és amit „új vádagnak” nevez a platóni *Védőbeszéd*ben (18a-b), pedig ennek döntő jelentősége van. A régi vádak azok a szóbeszéddek, rágalmak, amelyek Szókratész személyére vonatkoznak az athéni nép, kortársai körében, hogy ti. valamiféle „bölcst”, aki „égi jelenségeket és föld alatt tikokat fürkész, és a gyengébb érvet erősebbé teszi”, valamint efféle nézetek terjesztésével valamiképp „megrontja az ifjakat” (18b-c).<sup>14</sup> A szóbeszéd mögött (részben) Arisztophanész *Felhők* című komédiája áll, amelyet 423-ban mutattak be, és amelyben egy Szókratész nevű alakot szerepeltet, aki egyfelől ter-

---

<sup>13</sup> Anütosz perben játszott szerepére vonatkozóan bővebben lásd pl. A. E. Taylor: *Platón*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 225-228.

<sup>14</sup> Saját fordításom. Ha másképp nem jelölöm, a görög szövegeket a továbbiakban is saját fordításomban közlöm a megadott Atlantisz kötetből (vö. 10. jegyz.).

mészetfilozófiával foglalkozik, és Zeusszal és a többi hagyományos istennel szemben valami „felhőistennőket” és egy bizonyos „tölcsért” (egyfajta kvázi-anaxagoraszi, kvázi-empedoklészi kozmikus örvényt) tisztel, másfelől gerinctelen szofistaként arra vállalkozik, hogy jó pénzért bárkinek megtanítsa a retorika fogásait, amivel bármilyen ügyet megnyerhet, legyen az erkölcsileg helyes vagy helytelen. (Amiben a Sztrepzsiadész nevű ügyefogyott athéni polgár kiképeztetni akarja tékozló fiát, aki fojtogató adósságokba keverte.) Ezek a szóbeszéddek azt sugallják róla, hogy valamiféle ateista, illetve erkölcsi gátlások nélküli személy, tehát tág értelemben véve „istentelen”.<sup>15</sup> Mármost, Szókratész nemcsak azzal kezdi védekezését, hogy ezeket a rágalmatokat megpróbálja eloszlatni maga felől, hanem azt is jelzi, hogy magukat a rágalmatokat sokkal nehezebb lesz kivennie az athéniek fejéből, mint a formálisan benyújtott vádakat megcáfolnia (ezek az új vádak), minthogy régóta élnek bennük (köztük nyilvánvalóan azokban is, akik bíraskodnak felette) (18b, d-e, 19a). Ennél azonban még tovább megy: miután Melétosz formális vádjait a vele folytatott dialógusban megcáfolja, a beszédrészt a következőkkel zárja:

Nos hát, athéni férfiak: nem hiszem, hogy tovább kellene védekez-nem, hogy abban, amivel Melétosz a vádiratában megvádol, nem követek el jogtalanságot, hanem ez is elegendő. Amit azonban az iméntiekben is mondtam, hogy mély gyűlölködés támadt ellenem, mégpedig sokak részéről, tudjátok meg, színigaz. És ez az, ami miatt elítéltetem, ha elítéltetem: nem Melétosz, még csak nem is Anütosz az oka, hanem a tömeg rágalma és rosszindulata. Mert ez bizony már sokak, köztük derék emberek vesztét is okozta, s gondolom még fogja is okozni; attól ugyan nem kell tartani, hogy nálam megállapo-dik (28a-b).

Úgy tűnik, itt maga Szókratész (tehát Plátón) sugallja a választ elítélteté-sének végső okára vagy magyarázatára vonatkozóan, és ez a magyarázat hangsúlyosan nem vallási (lásd az utalást Melétoszra, akit egyfajta buzgó vallásosság jellemez<sup>16</sup>), sem nem politikai (lásd az Anütoszra történő utalást),

---

<sup>15</sup> Mivel az athéni vallás államvallás volt, ezért a közösségi (és magán-) élet legfőbb erkölcsi szabályzója is volt. A nyilvánvalóan vallásgyalázó cselekedetek (például a szentélyek vagy istenszobrok meggyalázása vagy a kultikus gyakorlatban való rész-vétel hiánya) mellett tehát olyasmis is hatálya alá esett, ami általában bomlasztotta az athéni politikai és vallási közösséget. „Az ifjak megrontása” tehát nem egy, a vallásitól független vádpont, hanem szorosan ennek hatóköre alá esik: egyfajta kö-zösség elleni izgatás a fiatalok körében.

<sup>16</sup> Melétosz megelőzőleg vádlóként lépett fel egy hasonló *aszebeia* perben (Andokidész ellen), úgyhogy plauzibilis a feltevés, hogy Anütosz vallási buzgósága miatt válasz-totta és tolta maga elé, ugyanis ő maga az amnesztia törvény betérjesztőjeként ezt arevesztés nélkül nem tehetette meg (vö. Taylor: i.m. 226-227).



hanem szociálpszichológiai: a vele szembeni (téves) előítéletekben keresendő, amelyeket az esküdtbírák ezek szerint nem voltak képesek félretenni vagy revideálni, minden ártatlansága mellett felhozott érve és bizonyítéka ellenére sem.<sup>17</sup> Miért kellene ennél tovább mennünk a magyarázat keresésében?

Előrevetíteném, hogy nem keresek más magyarázatot, hanem ezt fogom pontosítani és kibontani, azonban oly módon, hogy az összefonódik egy vallási és politikai szempontból egyaránt releváns magyarázattal is, tehát komplexebb, mint a fent tárgyalt alternatív magyarázatok. Felmerül ugyanis a kérdés, vajon önmagában kielégítő-e a szociálpszichológiai magyarázat? Ha igen, mit kezdünk a per vallási és politikai aspektusaival, ha pedig nem, mi köze ezekhez (vagy ezek egyikéhez)? A kérdés egyrészt azért érdekes, mert bárhogyan is magyarázzuk Szókratész elítélését, kielégítő választ kell találnunk a kérdésre, vajon vallási szempontból tekintve mi borzolhatta fel azon bírák kedélyeit, akik a bűnösségére szavaztak, hiszen a formális vád mégis csak istentelenség volt, és a bírák ennek vétkében találták bűnösnek. Legálább ilyen súllyal vetődik fel a politikai relevancia is, mivel az említett történeti háttér és a *Védőbeszéd* számos finom utalása világossá teszi, hogy ez semmiképp sem hagyható figyelmen kívül.<sup>18</sup> Másfelől, mert válaszuk meghatározza a perből levonható tanulságokat is. Ha például megelégszünk a szociálpszichológiai magyarázattal, akkor körülbelül azt a kevésbé mélyértelmű (ugyanakkor erősen elkeserítő) tanulságot vonhatjuk le, hogy az (érzelmi indíttatású) emberi előítéletek olyan mélyen gyökereznek, és tömegben olyan erősen meghatározzák az emberek gondolkodását és döntéseit, hogy nincs az a napnál világosabb cáfoló tény, mely képes lenne módosítani őket. Mármost, ha ez így van, akkor Szókratész elítélése szükségszerű volt, mintegy társadalmi törvényszerűség, és sem Szókratész, sem maga a „mindenható” delphoi Apollón nem tudott ellene mit tenni. Szókratész azonban világossá teszi, hogy ez nem így van, egyrészt, amennyiben igencsak körültekintően, minden érvelőképességét latba vetve védekezik a vádak ellen (tehát feltételezhetően lát rá esélyt, hogy a vele szembeni előítéleteket képes lesz megváltoztatni), másrészt pedig amennyiben az ítélet után kérlelhetetlenül ráolvassa elítélői fejére a felelősségüket (39a-b, 39d), ami nyilvánvalóan arra utal, hogy (testületileg is, egyénileg is) szabadságukban állt másképp dönteni.

---

<sup>17</sup> Megjegyezendő, hogy Xenophón *Védőbeszédével* éles ellentétben a platóni Szókratész nem akarja kiprovokálni az elítéltetését, hanem minden erejével védekezik a vádak ellen. Erre vonatkozóan bővebben lásd Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, 59., 10. jegyz.; Mogyoródi: A Sókratész-kérdés, 14-19.

<sup>18</sup> A fent idézett szövegrészen kívül Szókratész máshol is világossá teszi, hogy tudatában van a háttérben meghúzódó politikai motivációknak (vö. 29c, 33a).

Térjünk tehát vissza az imént idézett passzushoz. Kérdésünk tehát az lesz, vajon rejt-e az egyszerű szociálpszichológiai magyarázatnál többet. Először is azt érdemes észrevenni, hogy a vele szembeni előítéletek érzelmi háttereként Szókratész a „gyűlölködést” nevezi meg, ezt azonban nem arra vezeti vissza, amire első megközelítésben gondolnánk, tudniillik Arisztophanész komikus ábrázolására (ami evidens módon megmagyarázná az előítéletek elterjedtségét), hanem valami egészen másra.<sup>19</sup> Ez pedig mindaz, ami a híres delphoi jóslat után történt (erre utal vissza az „iméntiekben” a fenti passzusban). A sztorit mindenki ismeri, de kevesen tudják, milyen komplex szerepet tölt be a *Védőbeszéd*ben, és milyen kulcsfontosságú alapkérdésünkre vonatkozóan. Miután – ott lévő tanúkra is hivatkozva – tisztázta, hogy semmi sem igaz a régi vádakból, mivel soha nem foglalkozott komolyan természetfilozófiával, nem is ért az ilyesmihez, így hát effélét soha nem is tanított senkinek, továbbá a szofistákkal ellentétben soha nem vállalkozott az emberek nevelésére, az erény tanítására, mert ehhez sem ért (19c-20e),<sup>20</sup> ő maga vet fel egy plauzibilis kérdést, a „nem zörög a haraszt, ha nem fújja a szél” józan paraszti logikája szerint. Ha ez igaz, akkor mégis hogyan keletkeztek felőle ezek a rágalmak? A jóslat történetének elbeszélése tehát elsősorban azt a(z érvelése sikeressége szempontjából fontos) célt szolgálja, hogy erre a joggal felvethető kérdésre válaszoljon (vö. 20c). Nem melleleg azonban mindjárt a védekezés érdemi része elején tisztázza is egyúttal a bírák számára inkriminált tevékenysége valódi természetét, motivációját és célját, valamint azt, hogy ez egyébként személyesen is milyen fontos számára.<sup>21</sup> Végül, amint jeleztem,

<sup>19</sup> Szakmai körökön kívül általánosan elterjedt (indirekt módon) Arisztophanészt felelőssé tenni Szókratész elítéltetéséért (vö. 18d, 19c), *Felhők* című komédiája miatt. Platón azonban világossá teszi, hogy nem Arisztophanészt okolja, hanem a 'régirágalmak' elterjesztőit (18a-e), akik *névtelenek* (Arisztophanésszel szemben) (18d).

<sup>20</sup> Később hozzáteszi, hogy ennél fogva soha nem is kért pénzt azért, amit művel, de persze ha valaki meg akarta hallgatni, hogyan beszélget az emberekkel, azt szabadon megethette (33 a-b).

<sup>21</sup> Felvetették, hogy a jóslat története platóni konstrukció, továbbá, hogy ha egy ilyen kulcsfontosságú részben Platón nem tudósít hitelesen, akkor az az egész védőbeszédet hiteltelenné teszi (R. Waterfield: *The Quest for the Historical Socrates*. In: J. Bussanich – N. D. Smith (Szerk.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London, New Delhi, etc. 2003, 13). Nem hiszem azonban, hogy ez a súlyos következtetés megállja a helyét. Ha a jóslat története szó szerint nem is igaz, annyi bizonyosan tudható Szókratészről, hogy az erényekről beszélgetett az emberekkel, valamint, hogy nem tulajdonított magának (lényegi vagy bizonyos) ismeretet az erényről, ellenben fontosnak tartotta „tesztelni” mindazokat, akik effélét állítottak magukról. Minden isteni küldetésstudattól függetlenül belátható, hogy ez a tevé-

kulcsot ad Szókratész elítéltetésének magyarázatához is. Ahhoz, hogy felvázoljam, ezt miben látom, tisztáznom kell tevékenysége lényegét, valamint, hogy mennyiben tartom azt relevánsnak politikai illetve vallási szempontból.

A jóslat története jól ismert, tehát csupán kiemelem belőle azokat a részteket, amelyek kérdéseink szempontjából jelentősek (20e-24b). Szókratész egy barátja, Khairephón egyszer element Delphoiba, és azt kérdezte, van-e bölcsebb ember Szókratésznel; a Püthia azt felelte, nincs nála bölcsebb. Szókratész ezen a kinyilatkoztatáson megütközött, hiszen egyáltalán nem gondolta magát „bölcseknek” (*szophosz*), sem kicsit, sem nagyon.<sup>22</sup> Ugyanakkor az is világos volt számára, hogy az istenség (a Püthián keresztül Apollón) nem hazudhat, tehát a kijelentésnek igaznak kell lennie. Ez egy feloldhatatlan dilemmába juttatta (*aporiába* kergette<sup>23</sup>), míg végül azt gondolta, megpróbál találni egy nálánál bölcsebb embert, hogy ezzel bebizonyítsa, az isten (Apollón) téved: igenis létezik nála bölcsebb ember, tehát nem ő a legbölcsebb (21b-c). Persze (de ezt csak én teszem hozzá) nem talált ilyeneket sem az államférfiak, sem a költők, sem a mesteremberek között – azaz, mondhatni az intellektuális elit körében –, ehelyett rendre az derült ki róluk (még hozzá nyilvánosan folytatott beszélgetések során), hogy ugyan sokan bölcseknek hiszik őket, leginkább pedig saját maguk, de valójában egyáltalán nem azok.<sup>24</sup> Vizsgálódásai során Szókratész azt a konklúziót vonja le, hogy ezeknél az állítólagos bölcseknél legalábbis annyival bölcsebb, hogy ha nem tud valamit, akkor nem is hiszi magáról, hogy tudja. Így jön rá a rejtélyes jóslat valódi

---

kenység erkölcsi és politikai szempontból nagyon is üdvös egy demokratikus társadalomban (erről lásd alább).

<sup>22</sup> A *szophosz* melléknévnek a magyar „bölcstől” némiképp eltérő jelentéstartományai (is) vannak: olyan valakit jelöl, aki ’tud’ valamit, ’ért’ valamihez (például egy mesterséghez) illetve ’okos’, ’jártas’ valamiben.

<sup>23</sup> Jelentős részlet, hogy Platón korai dialógusainak tanúsága szerint (lásd pl. *Euthüphrón*, *Prótagorasz*) Szókratész, akinek a filozófiai vizsgálódásai számos beszélgetőpartnerét juttatja gondolati kiúttalanságba (*aporia*), mintegy pályája kezdetén maga kerül efféle kiúttalanságba: „Azután jó ideig kétségek között hanyódtam (*époron*), hogy mit is akar mondani, míg végül nagy nehezen ilyesféle kiutat találtam, hogy a dolgot megvizsgáljam (21b7-9).”

<sup>24</sup> Ennek a három csoportban nem ugyanaz az oka: az államférfiak esetében az derült ki, hogy egyáltalán nem tudnak semmit, de meg vannak győződve felőle, hogy bölcsek (21d); a költőkről, hogy nem hozzáértés folytán alkotják műveiket, hanem egyfajta ihletett, önkívületi állapotban, és fogalmuk sincs róla mit is beszélnek (22c), ugyanakkor azonban költészetük miatt azt hiszik, egyéb dolgokban is ők a legbölcsebbek (21c); a mesteremberek ugyan valóban rendelkeztek bizonyos tudással (értettek valamihez), csakhogy emiatt azt gondolták, „a legnagyobb dolgokban is” ők a legbölcsebbek (21c-22e). – A közös nevező mindhárom esetben az, hogy – akár tudnak valamit/értenek valamihez, akár nem – (vélt) bölcsességüket kiterjesztik olyasmire is, amiről semmit nem tudnak, vagy amihez egyáltalán nem értenek.

jelentésére: nem azt állítja róla, hogy valódi értelemben véve böles (azaz mindentudó vagy mindenhez értő), sőt, a jóslat valójában nem is róla szól, csupán például állítja őt az emberek elé, mintegy azt üzenve, hogy „Emberek! Az közöttetek a legbölcsebb, aki Szókratészhez hasonlóan fölismerste, hogy bölcsesség tekintetében igazság szerint semmit sem ér” (23b). Ide vezeti tehát vissza az ellene irányuló gyűlölködést (21d, 21e, 23a), rossz hírének széleskörű elterjedését pedig arra, hogy az őt követő ifjak, akiket igencsak mulattattnak az efféle nyilvános lejárátások, utánozzák a módszerét, és sokakat másokat is megvizsgálnak, azok pedig tehetetlen dühükben saját maguk (vagy az ifjak) helyett rá haragszanak meg, és elterjesztik róla, hogy „megrontja az ifjakat” (23c).

Ha pedig valaki megkérdi tőlük, mivel is rontja meg és miféle tanítással, akkor nem tudják, mit feleljenek, mert fogalmuk sincs (agnouszin). De persze, hogy a többiek észre ne vegyék zavarukat (mé dokószin aporein), ama jól ismert, minden filozófussal szemben könnyen bevethető szólamokat fűjják, hogy égi jelenségeket és föld alatti dolgokat kutatókat, nem tiszteli az isteneket, és a gyengébb érvet erősebbé teszi. Mert az igazat, gondolom, nem szívesen vallanák be, hogy tudniillik nyilvánvalóan csupán megjátsszák, hogy tudnak valamit, de nem tudnak semmit (23d-e).<sup>25</sup>

Ez nyilvánvalóan a háritás motiválta kivetítés klasszikus esete, amit ma is jól ismerünk, akár individuálpaszichológiai, akár szociálpaszichológiai kontextusban. Mármint, mivel Szókratész államférfiakat, költőket és mesterembereket említ a megvizsgáltak között, sőt, később azt mondja, hogy Anütosz a mesteremberek, Melétosz a költők miatt haragszik rá (*hüper tón poiétón akhthomenosz*) (23e-24a), a legkézenfekvőbb magyarázat a per motivációjára személyes: Anütosz is, Melétosz is ott lehetett azok között, akiket Szókratész valamikor megvizsgált, és nyilvánosan lejárátódtak, ezért személyes bosszút akartak állni rajta.<sup>26</sup> Habár nem elképzelhetetlen, hogy Szókratész beperlésében valamiféle személyes motiváció is szerepet játszott, nem hiszem, hogy ez abban állna, hogy a vádlóit is alávetette volna hírhedt vizsgálódásainak, sem azt, hogy Platón véleménye az ügyről kimerülne egy efféle magvas, kocsmafilozófia szintű magyarázatban.<sup>27</sup> Erre a legfőbb indokom

---

<sup>25</sup> A kontraszt a megvizsgáltak és Szókratész között itt is nyilvánvaló: Szókratész minden további nélkül kész nyilvánosan beismerni, hogy gondolati kiúttalanságba jutott (a delphoi jóslat kapcsán), a magukat bölcseknek vallók és hirdetők azonban gondosan próbálják elrejtetni *aporiájukat* (mé dokószin aporein).

<sup>26</sup> Vö. Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, 65. 29. jegyz.

<sup>27</sup> Lényeges ebből a szempontból a 23e3-ban alkalmazott határozói kifejezés (*ek toutón kai Melétosz moi epetheto kai Anütosz, kai Lükón*) fordítása. Mint már Burnet

nem is a *Védőbeszéd*ben található, hanem a *Menón*ban, ahol Szókratészt (többek között) Anütoszsal beszélgetve ábrázolja Platón. Itt két lényeges dolog derül ki Anütoszról: egyfelől, bár úgy tartja, Athénban mindenki az erény tanítója, a szofistákkal szemben hiszterikus ellenszenvet táplál, mivel úgy véli, romlást hoznak mindazokra, aki érintkeznek velük (pedig személyes tapasztalata nincs is róluk); másfelől fenyegetőleg reagál Szókratész felvetésére, miszerint a legkiválóbb államférfiaknak tartott athéni vezetők (mint Themisztoklész vagy Periklész) nem tudták megtanítani az erényt fiaiknak (mivel az nem is tanítható) (*Menón* 91b-92d). Azt is tudjuk, hogy Anütosz (és általában a demokraták) néhány évvel a polgárháború és a demokrata rezsim helyreállítása után olyan politikai helyzetben volt, melyben a rendszer elleni oligarchikus szervezkedést még nem lehetett teljességgel kizárni. Ennek alapján felvethető, hogy Anütosz nem saját személyében sértett emberként, hanem városáért aggódó államférfiként lép fel Szókratész ellen: foggal-körömmel védeni igyekszik erkölcsi-politikai hagyományait az olyasféle kihívásokkal szemben, amelyeket szemében a szofisták tevékenysége reprezentál, egy olyan emberen verve el a port, akit könnyen össze lehet tévesztetni velük, miközben egyfajta kirakatper keretében azt üzeni oligarchia szimpatizáns ellenfeleinek, hogy ha az egyébként teljességgel ártatlan Szókratésszel a demokraták így képesek elbánni, mennyivel több félínivalójuk lehet nekik. „Okos” húzás, mondhatnánk, a görög *deinosz* – ’félelmetes’, ’szörnyű’, ugyanakkor ’okos’, ’ügyes’, ’csodálatos’ – kétértelműségét idéző módon.

Mielőtt mindebből arra következtetnénk, hogy Szókratész története akkor végső soron a hatalom és a kritikus értelmiségi viszonyának problémáját illusztrálja (és olyasféle tanulságot vonnánk le belőle, hogy a hatalommal szemben kritikus értelmiségit egy korrupst hatalom hajlamos a legerkölcstele-nebb eszközökkel eltakarítani az útból), érdemes ennél mélyebbre ásni. Mint említettem, Platón ugyanis nem csak a *Védőbeszéd*en keresztül tudatja velünk értelmezését a perről. Mivel a vád legfontosabb pontja az istentelenség, és mivel Platónnak van egy dialógusa, az *Euthüphrón*, amelyik ezt a fogalmat tematizálja, ráadásul számos olyan utalással, melyből relevanciája a perhez világosan kiderül, alapkérdéseink szempontjából ez a dialógus nem hagyható figyelmen kívül.<sup>28</sup> A fenti magyarázat továbbá elégtelen, ha belegondolunk,

---

rámutatott, nem az az értelme, hogy „ezek közül lépett fel ellenem Melétosz is, Anütosz is, Lükón is” (23e3), hanem körülbelül az, hogy „ennek [ti. a rágalmaknak] köszönhetően (lépett fel ellenem, stb.)”. Ezt az támasztja alá, hogy 19b1-ben úgy utal Melétoszra, mint aki elhitte a rágalmakat (vö. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Ed. with Comm. by John Burnet. Oxford, 1924, 179.). Hozzátehetnénk, hogy Szókratész fontosnak tartja, hogy a „régí vádlók” (a rágalmazók) névtelenek (18c-d), tehát Melétoszékat már csak ezért sem veheti egy kalap alá velük.

<sup>28</sup> Vö. *Euthüphrón* 3b-d, 6a.

hogy bármi volt is Anütosz politikai (vagy akár személyes) motivációja, nem feltételezhető sem az, hogy ezekben az esküdbírák többsége osztozott volna vele, sem az, hogy valamiképp korrumpálhatta volna őket. Vagyis Anütosz feltehető machinációi talán elégséges magyarázzal szolgálnak arra vonatkozóan, hogy *miért perelték be* Szókratészt, de arra nem, hogy *miért ítélték el*.<sup>29</sup>

Az *Euthüphrón* kevésbé ismert dialógus, ezért röviden érdemes összefoglalni számunkra releváns lényegét. Euthüphrón, aki egy közelebbről nem egyértelműen azonosítható szekta (talán orphikus közösség) tagja, így mélyen vallásos ember, sőt, egyfajta vallási szakértő és jós, a *baszileusz*hoz (a vallási és gyilkossági perekben előzetes meghallgatást lefolytató *arkhón*) igyekszik, mivel gyilkosságért beperelte az apját; a királyi csarnok előtt belebotlik Szókratészbe, aki épp meghallgatásra igyekszik a saját perében. Miközben kölcsönösen tisztázzák egymás számára pereik tárgyát, illetve (Euthüphrón esetében) az alperes és (Szókratész esetében) a felperes személyét, és kiderül, hogy Euthüphrón a maga részéről a saját apját perelte be gyilkosságért (ami az istentelenség egy súlyos fajtája volt), Szókratész kapva az alkalmon és megkéri Euthüphrón, ugyan világosítsa fel az istenesség mibenléte felől, ha annyira magabiztosan állítja, hogy tisztában van vele. Különben csak nem vetemedne rá, hogy a saját apját istentelenségért feljelentse (4e)! Hiszen ez neki létkérdés: nem mindegy ugyanis, milyen hatékonyan tud majd érvelni saját vádlója ellen. Ha most egy ilyen tekintélyes szakértőtől megtudhatja végre, miben is áll, amivel vádolják, nyert ügye lehet (5c). Feltehetőleg jó időben elindulhattak ügyük intézésére, mert ekkor hosszabb beszélgetésbe bonyolódnak, minek során Euthüphrón számos definíciós próbálkozásáról derül ki, hogy elégtelen vagy tarthatatlan. Végül aztán erősen zavarba kerül, mert, mint kifakad, „én már nem is tudom, hogy mondjam el neked, mit gondolok” (11b). Magyarán: valójában fogalma sincs az istenességről (ebben áll az *aporia*), holott mindeddig azt gondolta, tökéletesen tisztában van vele. Ezután újabb kérdések és válaszok keretében végül kilyukadnak Euthüphrón kezdeti meghatározásához, amiről pedig már előzőleg kiderítették, hogy helytelen. Úgyhogy új kezdet után kellene nézniük, és Szókratész ezt is javasolja, ám Euthüphrónnak hirtelen eszébe jut, hogy valami fontos dolga van, Szókratész pedig kifejezi mély csalódását, hogy így nem mutathatja meg Melétosznak, hogy megtanulván Euthüphrónról az istenességet, immár jobb ember lett (15d-16a). (Így aztán mi sem tudjuk meg, miben is áll az istenesség.)

---

<sup>29</sup> Megjegyzendő, hogy egyébiránt a legelegánsabb (mert legökonomikusabb) magyarázat olyasféle volna, melynek értelmében Anütoszt és az athéni népet ugyanaz a tényező motiválta. A fenti megfontolások alapján azonban ez nem lehet politikai. – Az alábbiakban éppen egy ilyen (a motivációt nem politikaira redukáló) magyarázatra teszek kísérletet.

Nos, rövidre fogva az *Euthüphrón* tanulságait: ez a zseniális kis dialógus többek között azt illusztrálja, milyen homályos és problematikus fogalom is az „istenesség” (illetve istentelenség) a korban: hiszen egy magát mélyen valóságosnak tartó embernek sincs világos fogalma róla; s hogy ugyanakkor bizonyos helyzetekben mennyire életbevágó is lehet a tisztázása. Ilyen helyzet többek között, amikor valakit istentelenséggel vádolnak, s így halálbüntetéssel fenyegetik. Másrészt az is kiderül (bár Euthüphrón nem igen látszik felfogni), hogy nem lehetséges olyan istenes cselekedet, amelyik ne lenne igazságos (erkölcsös) is egyúttal (12c-d). Ennélfogva lehetséges, hogy az istenesség olyasmi, amit csupán akkor tudnák kideríteni, ha tudnánk, miben lelik kedvüket az istenek (Euthüphrón első lényeges definíciója: 6e, pontosítva 9d-nél) – amit igencsak nehéz, ha nem egyenesen lehetetlen kideríteni – de az elvileg nem kideríthetetlen, hogy miféle cselekedetek igazságosak. De mindenekelőtt a válik világossá, hogy ha egy olyan súlyos (vallás erkölcsi vagy erkölcsi) dilemma merül fel, mint Euthüphrón esetében – aki buzgón meg akar felelni a vallási tisztaságnak, de közben esetleg maga is gyilkossá válhat ha netán tévedne arra vonatkozóan, jogos-e feljelenteni az apját –, akkor jobb, ha alaposan végiggondoljuk, mi a helyes döntés. Ennek érdekében pedig (vallási és/vagy) erkölcsi kötelességünk tisztázni az istenesség fogalmát. Végül, de nem utolsó sorban, a per értelmezése szempontjából kiderül valami fontos Euthüphrón morálszociológiájáról is. Tudniillik az, hogy miközben ilyen súlyos dilemmával szembesíti az élet, észre sem veszi, mivel olyannyira meg van győződve felőle, hogy pontosan tudja, miben is áll az istenesség. Sőt, ezen a magabizó hitén talán Szókratésszel lefolytatott beszélgetése sem változtat, noha komoly revízióra kellene készítenie az istenességre vonatkozó meggyőződéseinek tekintetében.<sup>30</sup>

Arra hívnám fel a figyelmet, hogy „Athén” (akit/amit természetesen az esküdtbírák reprezentáltak) lényegében ugyanolyan helyzetben volt Szókratésszel szemben a tárgyaláson, mint Euthüphrón a saját apjával szemben. Dönteniük kellett róla, hogy amit Szókratész (illetve Euthüphrón apja) művelt, kimeríti-e az istentelenség fogalmát. Mivel azonban ez abban az értelemben semmiképp sem volt egyértelmű, hogy Szókratész olyasmit művelt volna, ami mindenki számára evidens módon kimerítette volna e tényállást (mint például, hogy nem vett részt a kultuszokban, vagy bármiféle vallásgyalázást, a misztériumok profanizálását, kultusz-szobrok megcsonkítását, temp-

---

<sup>30</sup> Diogenész Laertiosz (II.29) szerint Euthüphrón Szókratésszel folytatott beszélgetése következtében visszavonta a vádat. Ez nem kizárható, de más adatunk nincs rá. (Annyi bizonyos, hogy ha vissza is vonta, nem közvetlenül a beszélgetés után, mivel a dialógus végén otthagyja Szókratészt azzal, hogy „sürgös dolga van” (15e), vagyis nem megy vissza az *arkhón*hoz.)

lomrablást, hasonlókat követett volna el), az esküdtbírákra valójában a mai értelemben vett bírók szerepe hárult. Ugyanis nem egyszerűen egy ténykérdésről kellett határozniuk, hanem szubsztanciális döntést kellett hozniuk a szóbanforgó törvény értelméről és a konkrét esetre való alkalmazhatóságáról.<sup>31</sup> Vagyis a bírának maguknak kellett *értelmezniük*, hogy miben is áll az egyébként igencsak tág fogalmi keretek között mozgó „istentelenség”, és eldönteniük, hogy ezt Szókratész tevékenysége kimeríti-e. Védekezése érdemi részében Szókratész éppen ebben segít nekik: elmagyarázza tevékenysége közelebbi természetét, és rávilágít, hogy nem hogy nincs benne semmi istentelen, hanem valláserkölcsei szempontból nagyon is üdvös (mármint Athén és ifjaik számára). Ezt Szókratész nem dogmatikus, heretikus vagy kioktató módon teszi, olyan elvekre vagy értékekre hivatkozva, amelyekben az athéniaiak – saját hagyományaik értelmében – ne osztoznának. Ezt többek között az is alátámasztja, hogy férfiúi viselkedési mintaként Akhilleuszra hivatkozik, a görög mitológia, kultúra és valláserkölcse egyik, ha nem a legkiválóbb paradigmátikus hősére (28c-d), és – ha így akarjuk felfogni – autoritásként egy olyan istenségre, aki az olümposzi vallás és az athéni *polis*z hagyományosan nagy tisztelettel övezett istensége: Apollónra.<sup>32</sup> Vagyis, amikor elmagyarázza azokat az elveket és értékeket, amelyek tevékenységét meghatározzák, akkor semmi olyasmire nem hivatkozik, ami unorthodox volna, ellenkezőleg, az athéni vallás és valláserkölcse legősibb rétegeiből táplálkozik.<sup>33</sup>

Az *Euthüphrón*ból levonható tanulságok ennél fogva a következőket világítják meg. 1.) a korban az „istentelenség” legalább olyan homályos és tág keretek között mozgó fogalom volt, mint ma az „erkölcstelenség”. Ugyanakkor Szókratész helyzete egy erkölcsileg felelősen gondolkodó (igazságtalan ítéletet hozni nem kívánó) embertől azt követelte meg, hogy alaposan fontolja meg, Szókratész viselkedése kimeríti-e ezt a fogalmat. 2.) ezért erkölcsi (ugyanakkor egyúttal jogi és vallási) kötelessége volt alaposan elgondolkodni Szókratész magyarázatain, mégpedig nem csak arra vonatkozóan, hogy mit is tesz pontosan,

<sup>31</sup> Vö. Josiah Ober: Socrates and Democratic Athens. In. Donald R. Morrison (Szerk.): *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge, 2010, 139.

<sup>32</sup> Apollón, mint Athén törvényeinek és politikai egységének őre kiemelkedően fontos szerepet játszott mind az athéni *polis*zban, mind Szókratész számára (különösen abban a döntésében, hogy az ítélet elől nem menekült el). Erre vonatkozóan bővebben lásd Gelenczey-Mihályt Alirán gondolatébresztő Utószavát a *Kritón*hoz, az idézett *Atlantis*z kötetben (i.m. 206-211).

<sup>33</sup> Burnyeat tehát félrevezető dilemma elé állítja hallgatóságát, amikor szavazásuk előtt arra figyelmezteti őket, hogy nem arról kell dönteniük, hogy Szókratész vallásossága számukra szimpatikusabb vagy helyesebb-e, hanem arról, hogy a korabeli vallásosság felől tekintve elfogadható volt-e (vö. 2. jegyz.). Sem Szókratész és Athén, sem Athén és a mi vallásosság fogalmunk nem feltétlenül egymást kizáróak.



hanem arra vonatkozóan is, hogy az kimeríti-e az istentelenség fogalmát. Ezt főként akkor kellett alaposan átgondolnia, ha egyébként homályos, vagy egyenesen helytelen fogalommal rendelkezett róla. Állításom, hogy Platón úgy látta: azok a bírák, akik bűnösnek találták, legalábbis ellenálltak ennek a jogos elvárásnak, mivel ragaszkodtak az istenességről alkotott helytelen (vagy homályos) fogalmukhoz – épp úgy, ahogyan Euthüphrón is ragaszkodik hozzá a róla elnevezett dialógusban. És ennek mindkét esetben súlyos erkölcstelenség, istentelenség (gyilkosság) lett (lehetett) a következménye. Mert elképzelhető, hogy az istenesség (az erkölcsösség, az igazságosság vagy egyáltalában, az erény) adekvát és kimerítő módon nem definiálható, sőt, az is, hogy hiába definiáljuk (tudjuk), attól még nem feltétlenül vagyunk képesek értelmében cselekedni. Az azonban bizonyos, hogy ha valaki foggal-körömmel ragaszkodik az efféle fogalmakról alkotott *helytelen* (vagy homályos) elképzeléseihez, és nem hajlandó azokat felülvizsgálni, az jóra nem vezethet.<sup>34</sup>

Innen tekintve látható be világosabban Szókratész tevékenységének mi-benléte, értelme és az, hogy miért is tekinti isteni missziónak. A delphoi jóslat arra készíti Szókratészt, hogy keressen egy magánál bölcsebbet. Erre kiderül, hogy a politikai és intellektuális elit, *akikre az állapolgárok élete van bízva*, nem tudnak a világon semmit arról, ami helyzetükben a legfontosabb volna, ti. a(z) erkölcsi illetve politikai jó és rossz kérdéséről; ugyanakkor mindannyian mélyen meg vannak győződve felőle, és ezt a benyomást is keltik másokban, hogy a világon mindent tudnak róluk („bölcsek”). Ezt tapasztalva Szókratész egész életét arra teszi fel, hogy megszabadítsa őket a tudatlanságnak ettől a „nagy és súlyos fajtájától” (*A szofista* 229c). Feltehetőleg azért, mivel úgy véli – megjegyzem, nem alaptalanul – hogy ez minden erkölcsi (és politikai) romlottság oka illetve jobbitási szándék legfőbb akadály. Platón itt termino-

---

<sup>34</sup> Felvethető, vajon (erkölcsi szempontból) nem lett volna-e elégséges, ha akár Euthüphrón, akár az athéni esküdbírák egyszerűen elismerték volna, hogy *nem tudják*, miben is áll az istenesség. (Ez Gyenge Zoltán felvetése volt a konferencián.) A válasz attól függ, vajon ennek elismerése milyen cselekvésbeli következményekkel járt volna számukra: vajon Euthüphrónnak lett volna-e elégséges oka feljelenteni az apját, Athénnek pedig elítélnie Szókratészt? Úgy gondolom, nem lett volna elégséges okuk rá: ha egyértelműen kiderül számomra, hogy valamiben tévedek (ámbar ettől még nem tudom, mi is az igazság az adott kérdésre vonatkozóan), akkor az a legbölcsebb, ha vagy tartózkodom a véleménynyilvánítástól, vagy döntéstől, vagy ha ez nem lehetséges (amint az erküdtbírák esetében ez nem volt lehetséges), legalább nem hozok olyan döntést, melynek visszavonhatatlan következményei vannak. (Ezért mentették fel a görögök a vádlottat szavazategyenlőség esetén: ha nem bizonyos a vádlott bűnössége, akkor inkább ne ítéljük el, mert az ítélet visszavonhatatlan, az esetleges tévedés örökre helyrehozhatatlan.) Tehát miután kiderült, hogy valójában fogalma sincs az istenességről, Euthüphrónnak vissza kellett volna vonnia apja elleni feljelentését, az athéni esküdtbíráknak pedig Szókratész felmentésére kellett volna szavazniuk. (Vö. még 37. jegyz.)

lógiailag is fontos különbséget tesz kétféle tudatlanság között (ami egyéb dialógusaiban is visszatér<sup>35</sup>). Nem az a probléma, ha valamit nem tudunk (hiszen „egyedül az isten bölcs”) (ezt nevezi *agnoíának*, „tudatlanságnak”), hanem az, ha nem tudjuk ugyan, de azt hisszük (és/vagy azt a benyomást keltjük másokban), hogy tökéletesen tisztában vagyunk vele (ezt nevezi *amathiának*, amit „oktalanságként” is fordíthatnánk és „tanulásra való képtelenségként” értelmezhetnénk<sup>36</sup>). Szókratész ezért állítja, hogy semmiféle „tant” nem ad át (*Szókratész védőbeszéde* 33a-b), mivel csupán megtisztítja mások elméjét azoktól a téves vélekedésektől, amelyeket dédelgetve azzal áltatják magukat (és másokat), hogy „mindent tudnak” (vagy csak egyes dolgokat, de azokat nagyon).<sup>37</sup> Hiszen annak, aki meg van győződve felőle, hogy valamiről helyesen gondolkodik, miközben nem ez a helyzet, a szóban forgó tárgyra vonatkozóan a világon semmit, (semmi helyeset) nem lehet tanítani. Jó esetben, mármint ha *képes* felülbírálni téves elgondolásait, akkor kizárólag azt, hogy téved. Mivel ennek elfogadására, normál kognitív képességeket feltételezve, senki más nem kényszeríthet, csak mi magunk önnönmagunkat, az *amathiát* valójában pontosabb lenne „a tanulás/okulás visszautasításaként” vagy „tanulni/okulni nem akarásként” értelmezni.<sup>38</sup>

Ha magyarázatot keresünk rá, hogy az athéni esküdbírák miért találták bűnösnek Szókratészt, és a magyarázatot kellemetlen vizsgálódásai körül keressük, nem szükséges feltételeznünk, hogy megelőzőleg a rá jellemző módon (amire a delphoi jóslat történetével utal) mindannyiójukat megvizsgálta volna, ugyanis az athéni bírakon *ott a tárgyaláson* végzi el az *elenkhoszt*, ha nem is egészen a szokásos kérdezz-felelek módján, de azáltal, hogy komoly reflexióra ad számukra lehetőséget arra vonatkozóan, hogy miben is áll az istenesség, és hogy amit művel, vajon valóban az-e. Ehhez pedig elsősorban az lett volna szükséges, hogy félretegyék rá vonatkozó minden előítéletüket és adott esetben készek legyenek felülbírálni saját, istenességről alkotott téves elgondolásait is. Valójában mindkettő azt feltételezi, hogy készek felülbírálni

<sup>35</sup> Lásd még *Nagyobbik Hippiasz* 118b; *A lakoma* 204a.

<sup>36</sup> Lásd Bene László fordítását és kommentárját: Platon: *A szofista*. Platon Összes Művei kommentárokkal. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2006, 45., 48. jegyz. – Az *a-gnoia* (a *gignószkó* igéből) a tudás hiánya, az *a-mathia* (a *manthanó* igéből) a műveltség/ tanulás/nevelés hiánya.

<sup>37</sup> Szókratész elenkhitikus vizsgálódása tehát éppen erre, a (beszélgetőpartner) tudatlanság(ának) felismertetésére irányul: ha és amennyiben a beszélgetőpartnernek helytelen nézetei vannak valamilyen erkölcsi szempontból releváns fogalomról, az első és legfontosabb cél (és ez a legtöbb esetben épp elégséges is) rádöbbszteni őt erre a tényre. Ami tehát a beszélgetőpartner(ek) erkölcsi felelősségét illeti, a legtöbb esetben épp elégséges a nemtudás felismerése, a „nem tudom” beismerése (illetve az ennek megfelelő cselekvés).

<sup>38</sup> Más kérdés, hogyan fordíthatjuk: mondjuk 'oktalanság' vagy 'ostobaság' (szemben a 'tudatlansággal').

azt, amit nem tudnak vagy ismernek, de tudni vagy ismerni vélik, azaz az istentelenség mibenlétét, illetve Szókratészt. (Pontosabban, először egyáltalában elismerni maguk előtt, hogy ezekkel nincsenek egészen tisztában.) Úgyhogy itt nem egyszerűen „előítéletekről” van szó, hanem valami másról, valamiről, aminek ma kezd különös jelentősége lenni: a „véleménybuborékról”, pontosabban a „visszhangkamráról”.<sup>39</sup> Egyáltalán nem új jelenség ez, és olyannyira nem maradt rejtve bizonyos gondolkodók előtt,<sup>40</sup> hogy már Platón észreveszi, és komoly társadalmi-politikai-erkölcsi veszélyt lát benne. És úgy vélem, erre vezeti vissza Szókratész beperlését és elítélését is, ti. az *amathiára*, az okulni nem akarásra, és úgy gondolja, ennek megvannak a maga politikai, vallási és szociálpszichológiai vonatkozásai is. Anütosz konzervatív erkölcsi-politikai hagyományainak visszhangkamrájába van zárva, Euthüphrón ugyanúgy vallásos nézeteihez ragaszkodik konokul, az athéniak pedig részben Szókratésztől alkotott előítéleteikhez, részben (Euthüphrónhoz hasonlóan) az istenességről alkotott elgondolásaikhoz. Szókratész szemében mindannyian az *amathia* vétkébe esnek, mivel tudni vélik azt, amit pedig nem tudnak bizonyosan: hogy mi szolgálja a *polisz* üdvét, hogy mi szolgálja az egyén vallás-erkölcsi üdvét, és hogy miben is áll az istenesség. Hiszen világosan elmagyarázza nekik, hogy tevékenysége mennyiben hasznos a *polisz* számára, és hogy ezzel nem ront meg senkit, ellenkezőleg, jobbat teszi a polgárokat. Ugyanis éppenséggel a politikai, vallási és erkölcsi kérdések megvitatására teszi fel az életét, mégpedig először is oda irányítva a diszkussziót, ami az ilyen kérdések megvitatásának rákfeneje: az Athénban súlyosan elburjánzó visszhangkamrák lebontására. A visszhangkamra legfőbb veszélyét a politika dimenziójában Anütosz reprezentálja a *Menon*-ban a szofistákkal szembeni irracionális kirohanásával: miközben elkötelezett demokrata, úgy gondolja, hogy Athén-

<sup>39</sup> A kettő különbségéhez, valamint az előítéletekhez való viszonyukra vonatkozóan vö. 43. jegyz.

<sup>40</sup> Leghíresebb modern megfogalmazója Musil, aki 1937-es, *Über die Dummheit* című (a náci „örületet” szem előtt tartó) előadásában megkülönböztet egymástól „egyszerű” (*schlichte*) vagy „őszinte” (*ehrliche*), illetve „magasabbrendű” (*höhere*) vagy „intelligens” (*intelligente*) ostobaságot”. Míg az előbbi pszichopatologikusnak tartja, az utóbbit a szellemmel (*Geist*) szembeni ellenállásnak tekinti (vö. R. Musil: *Über die Dummheit*. Hrsg. von Karl-Maria Guth. Berlin, 2016, 27, 30-33). Az utóbbit Platón *amathia* fogalmához megdöbbentően hasonlóan szintén a műveltség/nevelés hiányával vagy félresikerültségével köti össze (*Bildungskrankheit, Unbildung, Fehlbildung*: i.m. 30). Lásd még Eric Voegelin: *The Collected Works of Eric Voegelin Volume 31: Hitler and the Germans*. Detlev Clemens – Brendan Purcell (szerk.). Columbia and London, 1999, 98-102. Voegelin e művében a musili „intelligens ostobaságot” diagnosztikus eszközként használja ahhoz, hogy elemezze a tömeg cinkosságát az elnyomó rezsimekkel, és „radikális ostobaságnak” (*radical stupidity*) nevezi.

ban mindenki „az erény tanítója” (azaz senkinek nincs kitüntetett pozíciója a tekintetben, hogy megmondja, miben is áll az erény), és nem hajlandó szóba állni a szofistákkal (akik valóban számos hagyományos értéket megkérdőjeleztek). Ez az attitűd kirekesztő és önkirekesztő, és mint ilyen, politikai polarizációhoz vezet, sőt, mint Szókratész esete mutatja, adott esetben erődemonstrációhoz és bűnbakkereséshez.<sup>41</sup> Szókratész éppen azért teszi fel az életét rá, hogy a politikai és intellektuális elit (beleértve a szofistákat is) visszhangkamráit lebontsa, mert felismeri a jelenség súlyos veszélyeit. De fontos, hogy a jelzett attitűd nem csupán a politikusokra jellemző, hanem a népre is: vagyis Szókratész kivégzését nem lehet egyedül a politikusokra, sem a vallásos fanatikusokra, sem a „tömegre” (a rágalmazókra), sem az esküdt-bírákra kenni – itt minden athéni egyaránt (és egyénileg) felelős, aki nem hagyta magát megrengetni vélt tudásában arra vonatkozóan, hogy mi szolgálja a *polis*z üdvét, mi nem.

#### AKTUÁLIS TANULSÁGOK

A vélt tudásunkhoz való veszélyes ragaszkodás lehetősége ma is fennáll, sőt, azt hiszem, radikálisabban merül fel, mint az ókori Athénban. Hogyan alkalmazhatóak ma a per platóni értelmezéséből levonható tanulságok? Azt nem lehet állítani, hogy Platón ne lett volna tudatában annak, amit lényegét tekintve „tömegkommunikációnak” nevezünk (az ő szava erre a *démégoria* volt<sup>42</sup>). Azonban nem sejtette, hogy kialakulhatnak olyan tömegkommunikációs eszközök, amelyek a visszhangkamrákat egyenesen generálják és generalizálják. Itt a közösségi média azon, ismeretes sajátosságára gondolok, hogy preferenciáinknak megfelelő üzenetekkel (reklámokkal, politikai álláspontokkal, stb.) bombáznak bennünket, ennél fogva egyfelől megerősítik eleve meglévő vágyainkat, inklinációinkat, preferenciáinkat, nézeteinket – vagyis egyre erősebben bezárnak privát *amathiá*nkba – másfelől torz (mert egyoldalú) képet mutatnak a valóságról. De ide tartozik a média elterjedt hírszerkesztői gyakorlata is, melynek értelmében szenzáció-vadász módon előszeretettel mutatnak be extrém nézeteket, eseteket, amivel *polarizálják* a hírfogyasztókat.

Csakhogy azt állítják a hozzáértők, hogy a visszhangkamrával az a legnagyobb probléma, hogy racionális érveléssel nem lebontható, ellenkezőleg, megerősíti az egyén vagy egy csoport eleve meglévő (rögeszméit).<sup>43</sup> Hogy ez

---

<sup>41</sup> Nincs terem rá, hogy kifejtsem azt a nem mellékes körülményt, hogy ez egyébként a másik oldalon, egyes szofisták részéről is fennáll.

<sup>42</sup> Vö. pl. *Theaitétosz* 162d3, *Gorgiasz* 482c6 (*démégorosz*).

<sup>43</sup> Lásd pl. C. T. Nguyen: *Escape the Echo Chamber*. *Aeon* 2018. 04. 09. (további utalásokkal): <https://aeon.co/essays/why-its-as-hard-to-escape-an-echo-chamber-as->

az ókori Athénban sem volt másképp, azt Szókratész története világosan demonstrálja. Ezért úgy tűnhet, ha jót akarunk magunknak, ilyesmivel ne próbálkozzunk (nem azért, mert kivégezhetnek – bár elvi alapon ez sem kizárható – hanem mert épp az ellenkező eredményt érjük el vele, mint amit szándékozunk). A baj csak az, hogy nem tehetünk mást. Ugyanis a két legnagyobb társadalmi rosszat, amit a görögök is (beleértve Platont is) annak tartottak, másképp nem tudjuk elkerülni. Az egyik legnagyobb rossz – és Platónnak erről közvetlen tapasztalata volt – a polgárháború. A visszhangkamrák (töb-  
bek között a közösségi média jelenlegi logikájától is megtámogatva) polarizálódnak, mégpedig egyre élesebben. (Elég hozzá egy-két nap a Twitteren, hogy ezt személyesen is megtapasztaljuk.) Ez nyilvánvalóan a szétszakadt táborok közötti kommunikáció akadozásához, végül akár beszüntetéséhez is vezethet. Szó híján pedig marad a tett, ami kiélezett ellenségeskedés esetén csak erőszakos lehet. A másik legnagyobb rossz pedig a diktatúra, és ennek is van köze a polarizálódó véleményekhez, mégpedig épp amiatt, hogy a polarizálódott táborok közötti kommunikáció szakadozóban van. A társadalmi hálózatkutatás egyes eredményei komoly tanulságokkal szolgálnak erre vonatkozóan. Mint Niall Ferguson a hierarchikus és horizontális hálózati struktúrák összefüggését elemző, mélyenszántó művében sommásan rámutat: „Nem egy esetben bebizonyosodott, hogy a forradalmi tömeget és a totalitárius államot meglepően kevés lépés választja el egymástól.”<sup>44</sup> Úgyhogy mindebből az derül ki, hogy saját, legjobban felfogott állampolgári és egyúttal személyes érdekünk elejét venni az ilyen helyzetek (polgárháború, diktatúra) kialakulásának. Lehetséges ez? És ha igen, hogyan?

---

it-is-to-flee-a-cult. Letöltve: 2019. 01. 27. Nguyen felhívja a figyelmet a „véleménybuborék” (*filter bubble*) és a „visszhangkamra” (*echo chamber*) egy lényeges különbségére: míg az előbbi egyszerű ismerethiányon alapul, ezért áttörhető, az utóbbi a cáfoló vélemények, tények figyelmen kívül hagyásán illetve forrásuk hitelességének kétségbe vonásán alapul, ezért nem áttörhető (ez lényegében Allport különbségtétele „előzetes vélemény” és szoros értelemben vett „előítélet” között: vö. G. W. Allport: *Az előítélet*. Budapest, 1977, 39). – Az ebben az értelemben felfogott előítélthez képest a musili *Dummheit* vagy a voegeliní *radical stupidity* annyiban tér el, hogy nem erre vagy arra vonatkozó ítélet, hanem magának az előítéletességnek a gyökere: „a szellemmel szembeni lázadás”, „az igazság keresésétől való elfordulás” (vö. Voegelin: i.m. 34), „a valóság struktúrájának tudatos tagadása” (i.m. 36, Brendan Purcell Előszava).

<sup>44</sup> N. Ferguson: *The Square and the Tower: Networks, Hierarchies and the Struggle for Global Power*. New York, 2017, 99. – Ezt már Platón felismerte, amikor rámutatott, hogy az elfajzott demokráciában jelentkező „túlzott szabadságból” (amit az anarchiával azonosít: *Az állam* 558c4, 560e5) fejlődik ki a *türannisz*, vagyis a diktatúra (*Az állam* 563b-564a). (Bővebben lásd: Mogyoródi Emese: A platóni „Gorgias” védelmében. *Magyar Filozófiai Szemle* 2014. 3, 106.)

Térjünk vissza a visszhangkamra és a racionális diszkusszió viszonyának kérdéséhez. Kutatások alapján tehát úgy tűnik, hogy a racionális diszkusszió (a tényekre és érvekre való hivatkozás) nem vezet célra. Csakhogy nem biztos, hogy ezért a racionális eljárás önmagában a felelős, egyéb (emocionális vagy attitűdbeli) tényezők is szerepet játszhatnak az ilyen kommunikáció sikertelenségében. Mert mi van, ha a racionális diszkusszió szükséges, ámde nem elégséges feltétele a visszhangkamrák lebontásának? Hogy az ilyen eljárás szükséges, nem nehéz belátni. Az alternatíva ugyanis – persze a fizikai vagy egzisztenciális kényszerítésen vagy erőszakon kívül – a pusztán emocionális ráhatás, ami azonban – ha a partner feltétlenül meggyőzésre törekszik – manipulatív, ami azt jelenti, hogy aláássa a beszélgetőpartner szabadságát, hiszen olyan helyzetet teremt, hogy kiszolgáltatottjává válik saját érzelmeinek (és ezen keresztül olyan nézeteknek, amelyek kárt okozhatnak neki).<sup>45</sup> Aki ezt a technikát alkalmazza valakivel szemben – tegye bár a legnemesebb célok elérése érdekében – csupán egy másik visszhangkamrát konstruál egy meglévő helyett.

De vajon elégséges-e a racionális érvelés? Ha a visszhangkamra falai alapvetően azért nem lebonthatóak, mert foglyai az információ forrásának hitelességét vonják kétségbe, akkor annak, aki át kívánja törni, nyilvánvalóan először is bizalmat kell keltenie saját személye iránt. Mi alapozhatja meg az efféle bizalmat? Azt gondolhatnánk, hogy vagy semmi (hogyan lehetne bizalmat kelteni valakiben, aki eleve ellenséges velünk szemben, és semmi jelét nem mutatja, hogy ez a helyzet bármikor is megváltozhat?), vagy ha valami, akkor egyfajta tekintély, főként az adott kérdésre vonatkozó (dokumentált) hozzáértés. Ez azonban egyáltalán nem így van. Gondoljunk csak arra, hogy legyen bármilyen nagy szaktekintély, elégséges erőbedobással bárki karaktergyilkosság áldozatává válhat. A karaktergyilkosság sikeressége egy alapvető csúsztatáson alapul: képes aláásni az illető (egyébként megalapozott) szaktekintélyét azáltal, hogy személyének általában vett (erkölcsi) hitelességét vonja kétségbe.<sup>46</sup> Pontosan ez a magyarázata a visszhangkamra szilárdságának is: foglyainak az a meggyőződésük, hogy az ellentétes vélemények hangoztatói „rossz emberek”, erkölcsileg megbízhatatlanok.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Ezt Gorgiasz retorika fogalma jól illusztrálja (vö. *Gorgiasz* 452e, 455a-b, 459a). Ezért tartja Szókratész a *tudás nélküli* meggyőzés egy fajtájának, és pusztán „hízelkedésnek” (459a-c, 466a). Bővebben lásd még Mogyoródi Emese: *The Rhetorical Power of Socratic Dialectic: Socrates' Refutation of Gorgias*. In: B. Leahy – D. Walsh (Szerk.): *The Human Voyage of Self-Discovery: Essays in Honour of Brendan Purcell*. Dublin, 2013, 104-124.

<sup>46</sup> A logikai csúsztatás abban áll, hogy attól függetlenül, hogy valaki alávaló ember, még lehetnek helyes véleményei. A karaktergyilkosság tehát egy, az *ad hominem* érvek mintájára működtetett érzelmi manipuláció.

<sup>47</sup> Vö. Nguyen: i.m.

Ezen a ponton érdemes meggondolni Marshall B. Rosenbergnek, a zseniális „erőszakmentes” vagy „empatikus kommunikáció” elmélete és gyakorlata kidolgozójának egy alapvető belátását.<sup>48</sup> Rosenberg arra mutat rá, hogy az erőszak (legyen az verbális vagy pszichikai) majd’ minden formája mögött az a meggyőződés áll, hogy a konfliktus oka a partner erkölcsileg felróható hibája, ami egyúttal azt is jelzi, hogy az illető képtelen meglátni saját maga, illetve a partner sebezhetőségét vagy esendőségét (*vulnerability*).<sup>49</sup> Az erkölcsi elítélés vagy megbélyegzés pedig önvédelmet vagy egyenesen ellentámadást szül, tehát az agresszió melegágya.<sup>50</sup> Ezért azt tanácsolja, hogy ha empátiát (vagyis a bizalom egyfajta előfeltételét) szeretnénk kiváltani, akkor fel kell vállalnunk és kifejezésre kell juttatnunk alapvető emberi esendőségünket.<sup>51</sup> Ez persze még egyetértő vagy barátságos közegben sem könnyű, de főként nem az, ha a kommunikációt harcként fogjuk fel, ahol arról folyik a vita, „kinek van igaza”, hogy azután az, aki a csatát elveszíti, megsemmisülten kullogjon el a színről, a másik pedig learathassa a győzelmet és önelégülten nyugtázhassa sérült önérzete pillanatnyi helyreállítását. Ha azonban így állunk hozzá egy beszélgetéshez, egészen biztosan süket fülekre fogunk találni véleményünkkel vagy érveinkkel (ha nem kapunk egyenesen egy jókora ledorongolást). Szókratész, aki egyébiránt egész életét az emberi kiválóság kutatásának szentelte – tehát erre vonatkozóan semmi esetre sem tekinthető tájékozatlannak –, minden további nélkül kész beismerni (éspedig egyik legadázzabb ellenfele, Kalliklész előtt), hogy mindazonáltal nincs birtokában az igazságnak:

Szerintem mindnyájunknak azon kell lennünk, hogy kiderítsük, mi az igazság abban, amiről beszélünk, és mi nem az. Ha kiderül, az mindenkinek egyformán jó. Most tehát kifejtem saját álláspontomat, és ha valamelyikőtök úgy látja, hogy az, amire saját magammal jutottam, nem úgy van, legyen szíves, szakítson félbe és cáfoljon meg. Mert én egyáltalán nem úgy beszélek, mintha a birtokomban volna az igazság. Veletek együtt én is csak keresem, és ha kiderül, hogy van valami elfogadható az ellenvetésben, én leszek az első, aki elfogadom (Gorgiasz 505e-506a).<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Marshall B. Rosenberg, amerikai pszichológus, mediátor, író és oktató, a Center for Nonviolent Communication (<https://www.cnvc.org>) alapítója, számos nemzetközi békedíj tulajdonosa, aki sokoldalúan demonstrálta gyakorlatának sikerességét számos súlyos csoportközi vagy politikai konfliktus megoldásában.

<sup>49</sup> Marshall B. Rosenberg: *A szavak ablakok vagy falak. Erőszakmentes kommunikáció*. Budapest, 2001, 25-26.

<sup>50</sup> I.m. 61.

<sup>51</sup> I.m. 48-49, 111-13.

<sup>52</sup> Horváth Judit fordítása. Vö. *Gorgiasz* 458a-b.

A „kinek van igaza” „életidegen kommunikációs”<sup>53</sup> stratégiájával szemben ez az attitűd eleve kizárja a moralizáló ítélezést, mivel megengedi a másik álláspontjának lehetséges igazságát, és eleve empátikus, minthogy az igazság keresésének közös *pathos*át feltételezi és nyilvánítja ki.<sup>54</sup> Innen érthető, hogy védőbeszédében Szókratész azt állítja, hogy az a bizonyos vizsgálódás (*elenkhosz*), amikor mások állítólagos bölcsességét teszteli, egyszersmind önvizsgálat is (Szókratész védőbeszéde 28e, 38a). Ez csak azt jelentheti, hogy miközben látszólag csupán másokat nyaggat okvetetlenkedő kérdéseivel és ezzel (történetesen) többnyire lejárátja őket, Szókratész kész kockára tenni saját nézeteinek igazságát is mások nézeteinek fényében (azaz fenntartja, hogy *tévedhet*). Sőt, akit valóban az igazság érdekel, és nem csupán saját (vélt vagy valós) igazának bizonygatása, annak épp a nézeteivel legélesebben szemben álló véleményekkel érdemes konfrontálódnia.<sup>55</sup> Mondjuk akár azzal a nézettel is, hogy nincs semmiféle „igazság”.<sup>56</sup> Ha hitelt adhatunk Epiktétosznak, Szókratész olyannyira komolyan vette ezt a hozzáállást, hogy a módszert önnön nézetein is gyakorolta.<sup>57</sup> Ez nem szkepszis, ha azt az episztemikus bizonyosság, illetve az igazság létezésének (vagy megismerhetőségének) kategorikus tagadásként fogjuk fel. Szókratész határozottan hisz az igazság létezésében és annak kideríthetőségében, úgyhogy vizsgálódásai nem valamiféle retorikai zsonglórkodást vagy azt a célt szolgálják, hogy leromboljon mindenféle meggyőződést, legyen bár igaz vagy hamis. Ez a *filozófia kritikai módszere*, az a hozzáállás, hogy ne fogadjunk el igazként semmit, aminek igazságáról alapos vizsgálódásokkal, a felmerülő cáfolatok vagy ellentmondó tények figyelembevételével nem győződünk meg.

Nem mellékes körülmény, hogy Szókratész ezt a módszert főként „az emberi élet legnagyobb és legjobb dolgaira” (*Gorgiasz* 451d), azaz erkölcsi és politikai kérdésekre (az erényekre, köztük az igazságosságra, a jó életre és a boldogságra) alkalmazta.<sup>58</sup> Hiszen ezek azok a kérdések, amelyek egyfelől

<sup>53</sup> Rosenberg: i.m. 23.

<sup>54</sup> Vö. *Gorgiasz* 481c, melyre vonatkozóan bővebben lásd Mogyoródi Emese: *Philia és philosophia. A barátság szerepe Platón filozófia felfogásában*. In: Laczkó Sándor – Dékány András (Szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Szeged, 2005, 23–25.

<sup>55</sup> Ezért örül Szókratész, hogy Kalliklésszel vitázhat (vö. *Gorgiasz* 486d–488b).

<sup>56</sup> A prótagoraszi *homo mensura* tétel bizonyos értelemben ezzel a kihívással szembeállítja Platón, aki a konfrontációt a *Theaitétosz*-ban vállalja fel.

<sup>57</sup> Epiktétosz: *Beszélgetések* II.1.32: „Mivel nem lehetett mellette mindig egy olyan beszélgetőtárs, aki szembeszállhatott volna a nézeteivel (*elenkhonta*), vagy akinek a meggyőződéseit a legapróbb részletekig próbára tehetette volna (*elenkhthészomnon*), ezért önmagát vonta kérdőre (*elenkhen*), és saját nézeteit vizsgálta meg, és mindig valamely alapfogalom gyakorlásával foglalkozott” (Steiger Kornél fordítása). – Itt az *elenkhó* (megvizsgál, kikérdez, próbára tesz, cáfol, stb.) ige különböző alakjai szerepelnek; ennek főnévi megfelelője a szókratészi „vizsgálódás” (*elenkhosz*).

<sup>58</sup> Vö. *Szókratész védőbeszéde* 21d, 22d; *Euthüdemosz* 291b, 293b.



mindannyiunkat a legmélyebben érintenek, másfelől a legtöbb nézeteltérést okozzák közöttünk.<sup>59</sup> Platón azt üzeni számunkra a *Védőbeszéddel*, hogy a kritikai reflexió (mármint elsősorban *saját* nézeteinkre, meggyőződéseinkre vonatkozóan) erkölcsi és politikai kötelességünk, mivel egyes kérdésekre vonatkozó állásfoglalásunk lényegi módon érintheti valaki más jólétét vagy akár életét is. Ugyanakkor egyúttal a legjobban felfogott személyes érdekünk is: a kritika befogadására és az önkritikára képtelen, ezért nem autonóm polgár ugyanis könnyedén válik megtévesztő ideológiák áldozatává illetve hordozójává, és minél kevésbé képes ezekre, annál agresszívabb hordozójává. A görögök arra voltak büszkéek, és ezért tekintették a barbároknál civilizáltabbnak önmagukat, mert az erőszakos tendenciákat lehetőség szerint megpróbálták a *logoszon* (beszéden, beszélgetésen, érvelésen) keresztül a megegyezés irányában levezetni, és ezzel elejét venni az egyének illetve csoportok közötti súlyosabb társadalmi konfliktusok kialakulásának, amelyek erőszakba fulladhattak.<sup>60</sup> Van még mit tanulnunk tőlük demokráciából. Ám ahogyan az ő korukban, ma is az egyéneken áll vagy bukik, hogy hajlandóak-e autonóm módon gondolkodó polgárokká válni vagy sem, ahogyan Anütoszon múlt, hogy szóba állt-e szofistákkal vagy sem, Euthüphrónon és az athéni esküdtbírákon, hogy megfontolás tárgyává tették-e Szókratész ellenvetéseit és érveit az istenesség mibenlétére vonatkozóan vagy sem.

Szókratész elítéléséből arra következtethetnénk, hogy hiába alkalmazott szegény racionális és egyúttal empatikus kommunikációt a tárgyalásán, mégsem sikerült meggyőznie Athént az ártatlanságáról. De ne legyünk ennyire kishitűek. Jelentéktelen részletnek tűnhet ugyan, de figyeljünk fel rá, hogy a bűnösségére vonatkozó ítéletet kommentálva Szókratész kifejezi csodálkozását afelett, hogy mennyien szavaztak az ártatlanságára, pedig sokkal több ellenszavazatra számított (*Szókratész védőbeszéde* 35e-36a). S hogy módszerét nem tartotta eleve kudarcra ítéltnek, polgártársait pedig reménytelen esetnek, arra nem csak az utal, hogy egész életében szüntelenül arról győzködté őket, hogy az erkölcsi kiválósággal törődjenek (29d-30c, 38a), hanem az is, hogy védőbeszéde sikertelenségét annak a rövid időtartamnak tudta be, ami a védekezésre rendelkezésére állt (37a-b). Nekünk talán még van időnk egymással beszélgetni.

---

<sup>59</sup> Ahogy az istenek is kiváltképp az igazságosságot érintő kérdésekkel kapcsolatban kerülnek egymással összetűzésbe (*Euthüphrón* 7c-d).

<sup>60</sup> Vö. Robert Wardy: *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their Successors*. London and New York, 1996, 44. Wardy ezt az eljárást a gorgiaszi retorika erőre vagy erőszakra (*bia*) bázírozó technikájával állítja szembe. Platón tehát a *Gorgiaszban* a retorikát a hatalom megszerzésének eszközeként fogja fel, ami lényegét tekintve megfelel a modern ideológiák működésmódjának.

## MEG LEHET-E MENTENI A VÁROST AVAGY AZ ALKIBIADÉSZ-SZINDRÓMA

---

GELINCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

*„Nem kell oroszlánkölyköt felnevelni  
A városban, oroszlánt még kevésbé:  
De a ki fölnevelte, tűrje is”*

*Arisztophanész: Békák  
(Arany János fordítása)*

Újra - és újragondoljuk, hogy történhetett volna-e másként.  
Ám a történelem megfellebbezhetetlen választ adott a kérdésre.

Az archaikus görög világ legnagyobb vívmánya, a polisz lényegében zárt terület volt. Szerepe nem csak arra korlátozódott, hogy a külső veszedelemmel szemben védelmet nyújtson, hanem a belső szerveződés kereteit is biztosította. A polgári státus kézzelfogható előnyöket biztosított: mindenekelőtt polgári szabadságot, ami azt a biztonságot jelentette, hogy valaki akadálytalanul törekedhessen személyes jólétének biztosítására és növelésére, valamint lehetőséget arra, hogy az egyén a közösség életében való részvételével a nyilvánosság előtt érdemeket szerezhessen, s el nem múló hírnévre, dicsőségre tehessen szert. Ám nem beszélhetünk teljes, csak relatív szabadságról, mivel az a nők, a rabszolgák és – Szolón reformjai előtt – a kereskedők és a földművesek számára sem volt elérhető. Szolón nyomán azonban egy újfajta városállam képe bontakozott ki, melyben minden egyénnek meghatározott szerepe volt illetve ez a szerep az egyén anyagi körülményeinek megfelelően változhatott, az adóosztályokba történő besorolás szerint. A reformok után az előjogok/ kötelességek rendszere egyértelműbb és világosabb lett, vagyis a rend és biztonság alapja az volt, hogy mindenkinek személyes felelősséget kellett vállalnia a polisz életében. Ám azáltal, hogy az egyénnek a társadalomban elfoglalt szerepe és felelőssége ennyire megnőtt, az egyéni és társadalmi identitás közötti konfliktus elkerülhetetlenné vált, ezzel magyarázható az állandó beharc, a *sztaszisz* jelensége is.<sup>1</sup> A Kleiszthenész által kezdeményezett, a fejlett demokrácia irányába mutató

---

<sup>1</sup> A politikai-társadalmi struktúra *sztaszisz* útján való megváltoztatása mindig is reális lehetőségként kísértette a polgárokat, nemegyszer meg is próbálkoztak vele, több kevesebb sikerrel.

változtatások aztán a hagyományos hierarchiába vetett hitet is megkérdőjelezték, s végül minden szabad polgár számára azonos politikai hatalmat biztosítottak. A politikai erő, a döntési jog azonban így olyan közösség kezébe került, melynek tagjai sokszor nem rendelkeztek személyes kiválósággal és érdemekkel sem. Ezért a demokráciára való áttérés nem kevés feloldhatatlan és zűrzavaros konfliktussal járt együtt, mint ahogy Glaukón mondja Szókratésznek az *Állam II.* könyvében (Plat. Resp. 365 b-c)<sup>2</sup>, az emberek nem látják a saját igényeik megvalósítása és a társadalmi rend, az igazságosság közötti összefüggést. Nem is láthatják, hiszen boldogság és igazságosság valójában szemben állnak egymással: az emberek az igazságossággal kompromisszumot csak azért kötnek, mert személyes vágyaik kielégítéséhez a megfelelő erővel nem rendelkeznek, s így azokat büntetlenül megvalósítani nem tudják. Miért is kellene pl. Gügésznek, a láthatatlanná vált pásztornak igazságosnak lennie? „Ez bizony elég erős bizonyíték arra, hogy senki sem a maga jószántából, hanem csupán kényszerből igazságos, mert egyénileg ez neki nem jelent jót, hiszen aki úgy érzi, hogy képes igazságtalanságot elkövetni, el is követi azt.” (Plat. Resp. 360c)

Nem véletlen, hogy a drámaírás művészete is ebben a politikai „felfordulásban” keletkezett s lett a legkedveltebb műfaj a demokratikus Athénban, mivel óhatatlanul a meglévő politikai konfliktusokra is reflektált. A tragédiaírók a demokrácia politikája által felvetett kérdéseket vizsgálták és a válaszokat magától a demoráciától várták.<sup>3</sup> Ahogy A. MacIntyre<sup>4</sup> írja: „Az athéniaiak nem választották el – ahogy mi egy sor intézményes eszközzel – a politikai célok megjelenítését a drámai megjelenítéstől, vagy a filozófiai kérdések felvetését egyiktől sem. Ezért nélkülözünk mi – ahogy ők nem – minden nyilvános, általánosan osztott közösségi módszert akár a politikai konfliktusok megjelenítésére, akár politikánk filozófiai megkérdőjelezésére.”

Az első nagy tragédiaíró, az un. marathóni nemzedékhez tartozó *Aiszkhülosz* az „*Oltaomkeresők*” és az „*Oreszteia*” című drámáiban még azt a nézetét képviselte, hogy a személyes vágyakat és a politikai célokat összhangba lehet hozni egymással: tragédiáiban a konfliktust a poliszdemokrácia legfőbb hatalmi szerve, a népgyűlés oldja meg. A demokratikus városállam lehetőséget nyújt arra, hogy a személyes érdek a közös ügy felvállalásával harmonikus egységbe ötvöződjön, de ennek viszont az is a feltétele, hogy a társadalmi

<sup>2</sup> Platón: Állam. In. *Platón Összes Művei*, Budapest, 1984, 96. Szabó Miklós fordítása.

<sup>3</sup> C. Farrar: Ancient Greek Political Theory as a Response to Democracy. In. J. Dunn: *Democracy. The Unfinished Journey*, 508 BC to AD 1993, Oxford, 1994, 17-38.

<sup>4</sup> A. MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, 1981. Magyarul: *Az erény nyomában*, Budapest, 1999, 189.

normákat és törvényeket – mivel azokat az istenek szentesítik (ld. Oresztész ügye az Areioszpagosz előtt) – mindenki tiszteletben tartsa.

Aiszkhülosz kortársa, a szofista *Prótagorasz*<sup>5</sup> (aki nem volt athéni polgár) Aiszkhüloszhoz némileg hasonló álláspontot képviselt: úgy gondolta, hogy éppen a demokratikus politikai élet képes a szociális és személyes konfliktusok feloldására. A demokratikus polisz ugyanis – szemben az oligarchikus városállammal – jobban meg tudja valósítani, hogy a vezetők a legkiválóbbak legyenek, mivel a fokozott aktivitás révén mindenki részesülhet a kiválóaktól származó tanításban.<sup>6</sup> A politikailag szervezett társadalom ugyanis nélkülözhetetlen az egyén számára. Nem csak a túlélést (arisztotelészi kifejezéssel az 'életet') biztosítja, hanem megteremti a lehetőséget az egyéni kiteljesedéshez (arisztotelészi kifejezéssel a 'jó élethez') is. A Prométheusz-mítossszal (Platón *Prótagorasz* című dialógusában) azt is elmondja, hogy a politika tehénjét minden ember egyforma mértékben kapta meg az istenektől, mivel az emberi faj fennmaradása szempontjából alapvető fontosságú, hogy minden ember rendelkezzen az alapvető politikai készségekkel és képességekkel. A városállam életében való aktív részvétel mindenkiben kialakítja a hozzáértést<sup>7</sup>, s az emberi közösségben kialakuló nyelv mindenki számára lehetőséget ad egyfajta konszenzus kialakítására (Plat. Prot. 322d – 323a; 327e – 328a). Prótagorasz tanítása így kívánt választ adni azoknak, akik megkérdőjelezték a polisz demokratikus társadalmi berendezkedését. Ilyenek pedig nem is kevesen voltak a korabeli Athénban.<sup>8</sup>

Az individuum kezdte szűknek érezni a polisz nyújtotta kereteket, a disztributív igazságosság és a város törvényei által biztosított demokratikus egyenlőséget.

Az új életérzéshez azonban új elmélet is kellett.

A század végén a szofista *Antiphón*<sup>9</sup> elmélete sajátos megoldást kínált. Mint mondja, a személyes indítékok és vágyak – mivel a természetből fakadnak – kényszerítőek és elkerülhetetlenek. Ezzel szemben a közösség, a polisz törvénye (hiszen megegyezés, konvenció eredménye) esetleges és elnyomó jellegű, mivel kényszeríti az egyént, hogy felvegye az igazságosság „szokását”<sup>10</sup>, s ezáltal a

---

<sup>5</sup> Prótagorasz töredékei. In: *A szofista filozófia*, Budapest, 1993, 9-21. Szerkesztette és fordította Steiger Kornél.

<sup>6</sup> Platón: *Prótagorasz* című dialógusában az ún. „nagy Prótagorasz mítosz”-ban. In: *Platón Összes Művei I.*, Európa Kiadó, Budapest, 1984, 173-266.

<sup>7</sup> Felfogása gyökeres ellentétben áll *Platón (Szókratész)* felfogásával, akik szerint a politikai hozzáértés, a *sakértelm* csak kevesek számára hozzáférhető.

<sup>8</sup> Pl. az arisztokrata egyesületek, az ún. „hetairiák”, de Szókratész és tanítványainak köre is. A klasszikus politikaelmélet lényegében demokrácia ellenes.

<sup>9</sup> A szofista filozófia, i.m. 55-67.

<sup>10</sup> Görögül a *szokást* és a *törvényt* egyaránt a *nomosz* szóval jelölik

személyes jólét nemhogy növekedne, hanem inkább veszélybe kerül. „Ezért az ember úgy lehet a maga számára legelőnyösebben igazságos, ha mások jelenlétében az állam törvényeit, ha viszont egyedül és tanúk nélkül van, akkor a természet törvényeit követi” (DK 87 B44).<sup>11</sup> Ahogy Glaukón is kérdezte az Állam-ban Szókratészről: miért is kellene Gügésznek, a láthatatlan pásztornak igazságosnak lennie?! Antiphón egyéni „önmegvalósítása” tehát a polisz törvényei elleni lázadásra buzdít, nem annak megőrzésére:<sup>12</sup> „mert a legtöbb dolog, amit törvény szerint igazságosnak tartunk, ellenségesen áll szemben a természettel”(DK 87 B44)<sup>13</sup>, vagyis le akarja bontani a konvenciót, hogy a természetnek biztosítson helyet. Valójában a társadalmi törvényeknél szilárdabb alapokra kívánja helyezni az emberek közötti egyenlőséget, „hiszen természettől fogva egyenlőek vagyunk, a barbárok és a görögök egyaránt...” (DK87 B44) – írja.<sup>14</sup>

*Szókratész* (aki általában szemben áll a szofisztikával)<sup>15</sup> Antiphónhoz hasonlóan oldja meg a problémát: a társadalmi rend számára személyes, individuális bázist akar teremteni, amelynek alapja a mindenkiben közös racionalitás. A város és polgára közötti ellentéteket – véli Szókratész –<sup>16</sup> a személyes kiteljesedés, a szokratikus önmegvalósítás oldja fel (ezzel hozható összefüggésbe a „törődjete a saját lelketekkel” (Plat. Ap. 29d-30b; Phd. 82d)<sup>17</sup> vagy a „törődjete a saját dolgotokkal” (Xen. Mem. III,7) doktrínája is. Egymástól annyira különböző gondolkodók, mint Szókratész és a platóni Kalliklész egyaránt a magukénak vallhatták Antiphónnak azt a véleményét, hogy a polisz eltorzítja az embernek a saját valódi érdekeiről alkotott felfogását, és megakadályozza ezek érvényesítését.<sup>18</sup> Kalliklész lehengerlő előadása a *Gorgiasz*-

<sup>11</sup> OXYRH.PAP: IX. Magyarul: *A szofista filozófia*, i.m.61. (saját fordításomban). Más szofisták pl. Hippiász és Prodikosz a város törvényeit a természetből eredeztetik.

<sup>12</sup> Szabó Árpád - némi joggal - egyenesen anarchisztikusnak tartja Antiphón elméletét. Szabó Árpád: *Sokrates és Athén*, Szikra, Budapest, 1948, 94.

<sup>13</sup> Antiphón töredékei. In. *A szofista filozófia*, i.m. 62. Steiger Kornél fordítása.

<sup>14</sup> U.o. 63. A híres töredék az emberek egyenlőségének első megfogalmazása az európai filozófiában.

<sup>15</sup> *Arisztophanész* a *Felhők*-ben a szofistákhoz sorolja Szókratészt, az azóta eltelt több, mint kétezer év ítéletével szemben. De még ma is vannak, pl *G. B. Kerferd*, akik részben megalapozottnak tartják a *Felhők* Szókratész képét. V.ö. Kerferd, G. B.: *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981. (6. kiadás 1999.), 56-57.

<sup>16</sup> Már amennyiben rekonstruálni tudjuk a „történeti Szókratész” nézeteit,

<sup>17</sup> Többek között J. Burnet: *The Socratic Doctrine of the Soul*, Proceedings of the British Academy VIII (1915-16), 235. ff. Ld. még K. Popper: *The Open Society and its Enemies*, Vol. I. Princeton 1971. (5th edition), 301.

<sup>18</sup> *Kalliklész* figurájáról Platón *Gorgiasz* című dialógusán kívül semmit sem tudunk. (Néhányan *Kritiasz* alakját vélik felfedezni benne). Nézetét egy mondatban a

ban<sup>19</sup> arra is rávilágít, hogy az emberi cselekvés lényegében nem racionális érveken alapul, mint ahogy azt a szókratikusok gondolják, hanem a vágyak kielégítésére irányuló törekvés: „Csak az él jól, aki vágyait hagyja nagyra nőni és nem fékezi... és mindig megszerzi azt, amire vágyik”(492a)<sup>20</sup>. A természet viszont nemcsak túlélésre, hanem uralomra is ösztönöz, tehát az erők uralma a természetből fakadóan jogos: „Mert éppen ezt értem a természet jogán: a jobb, az eszelebb uralkodjék, és több jusson neki, mint a hitványabbnak.” (490a)<sup>21</sup>

Antiphónhoz hasonlóan *Thraszümakhosz* sem lát módot politika és erkölcs kibékítésére. Szókratésszal való híres vitájában (Platón: *Az állam I.*) azt igyekszik bizonyítani, hogy a törvény pusztán a hatalomgyakorlás eszköze, így aztán soha sem semleges, hanem mindig „pártérdeket”, az erősebb érdekét szolgálja. Thraszümakhosz számára a törvény követése így válik igazságtalansággá és egyáltalán nem akarja az erősebb hatalmának jogoságát bizonyítani! Ezt nem csak az istenek „vakságával” kapcsolatos keserű kifakadása példázza: „...az istenek nem látják az emberi dolgokat. Mert egyébként nem kerülné el a figyelmüket az emberi javak legnagyobbika, az igazságosság” (DK 85 B8)<sup>22</sup>, hanem az is, hogy nem volt hajlandó („az erősebb”) Arkhelaosz türannikus udvarában szolgálatot teljesíteni (DK 85 B2).

*Kritiász*nál, a későbbi athéni „zsarnoknál”,<sup>23</sup> viszont már kizárólag a nomosz a közösség fennmaradásának alapja, sőt az istenek világát (az isteni törvényeket) is „egy bölcs” találta ki, hogy az emberek tanúk nélkül se merjenek vétkezni (ld. Antiphón), azaz az isteni törvény is az emberi törvényhez igazodik „Aztán, mikor törvények tiltották a nyílt/ erőszakot, s titokba rejtették a bűn, / úgy vélem, egy bölcs, nagy tudású férfiú / akkor találta ki azt, hogy vannak istenek / az emberek számára” (DK 88 B25).<sup>24</sup> Ezzel Kritiász nem csak Antiphónnál, hanem mesterénél, Szókratésznál is radikálisabb nézetet képvisel, hiszen Szókratész még az élete árán sem volt hajlandó a polisz törvényeit megszegni, és feltételezte egy attól független, annak fölötté álló isteni törvény létezését is (*Apológia*, *Kritón*, *Phaidón* etc.).

---

következőképpen foglalhatnánk össze: a törvényeket a gyengék hozzák a saját érdekükben, azzal a céllal, hogy a törvény erejével féken tartsák a természettől fogva erőseket. Platón: *Gorgiász*. In. *Platón Összes Művei I.*, Európa Kiadó, Budapest, 1984, 469-642.

<sup>19</sup> In. *Platón Összes Művei I.*, 556-636, Péterfy Jenő fordítása.

<sup>20</sup> I.m. 572.

<sup>21</sup> I.m. 568.

<sup>22</sup> Thraszümakhosz töredékei. In. *A szofista filozófia*, i.m. 50. Steiger Kornél fordítása.

<sup>23</sup> Kritiász töredékei. In. *A szofista filozófia*, i.m. 69-95.

<sup>24</sup> Kritiász töredékei. In. *A szofista filozófia*, i.m. 81. Kerényi Grácia fordítása a Sziszüphosz töredékben, sokan kétségbe vonják Kritiász szerzőségét.

Jól látszik, hogy a város törvényeit (azaz a nomoszt) csakis a természeti vagy isteni törvényre hivatkozva lehetne áthágni (*Antigoné, Antiphón, Kalliklész*), de meg lehet-e tenni ezt valóban büntetlenül? A szofisták közül Antiphónnak és Hippiásznak egyértelműen nemleges a válasza. Szókratész és Platón is hasonlóképpen vélekedik: a Hádész-beli törvények sohasem bocsátják meg az evilági testvéreik elleni merényletet (*Apológia, Kritón, Gorgiasz*). Kritiász azonban ezt is másképpen látja: ha az isteni törvény is pusztán emberi találmány, semmi sem történik, ha valaki ennek tudatában próbálja megszegni őket: az erős embernek, aki tudatában van saját erejének és tehetségének, senki és semmi nem állhat útjába. Kritiász, mint tudjuk, ezen meggyőződésének megfelelően is cselekedett: az ún. „harminc zsarnok” élén borította lángba az athéni demokráciát.

A klasszikus korban tehát mindenki, államférfi és rétor, szofista és költő, de még az egyszerű polgár is ugyanazt akarta: érvényesülni a város politikai életében, mert ez volt az égi és földi halhatatlanság záloga. „Csak nem arra az erényre törekszel, Euthüdemosz – így Szókratész –, amely képessé teszi az embereket az állami és gazdasági ügyek intézésére, valamint a vezetésre, és amely által mind a közösség, mind pedig a maguk számára hasznossá lesznek?...” (Xen. Mem. IV,2). Ám a közösség, a polisz vezetése – mivel mindenki ugyanazt szerette volna – csak a legkiválóbbaknak, a legerősebbeknek sikerülhetett.

Az erős ember kultusza több forrásból is táplálkozhatott a klasszikus kor végén: (1) az archaikus kor arisztokratikus moráljából (Homérosz és az archaikus görög líra), (2) a görög hőroszvilág nagyság-kultuszából (a hősi elégiák és a kardalok, Pindaros, Bakkhülidész, Szimonidész stb költeményei, a görög tragédiák hősei, etc.), (3) a természeti törvényeknek a természetes egyenlőtlenséget hangsúlyozó abszolutizálásából (a szofista filozófia és retorika, pl. Thraszümakhosz és Kalliklész), (4) végül pedig a görög kultúra egészének agonisztikus jellegéből, mely újabb és újabb teljesítményekre ösztönözte polgárait.

Hihetetlen mértékben megnövekedtek a legjobbak (arisztói) ambíciói. Szűknek kezdték érezni a polisz nyújtotta lehetőségeket.

Ám mindez kevésnek bizonyult volna, ha a politikai küzdelmek, a háborúk és a sztasziszok (felkelések, polgárháborúk) nem erősítették volna (minden türannosz-ellenes hagyomány és érzület ellenére) az egyeduralommal kapcsolatos politikai illúziókat is.

„Már Wilamowitz felismerte világosan – hogy az oligarchia és a demokrácia semmi más, mint változata ugyanannak az államtípusnak, melyet a teljes jogú polgárok szuverenitása jellemez.”<sup>25</sup> „Az *izonómiák*-ban a polgárság egé-

---

<sup>25</sup> V. Ehrenberg: *L'état grec*, Paris, 1976, 97; M. I. Finley: *Politika az ókorban*. Budapest, 1995, 24.

sze vagy valamely tetemes hányada képezte a legfőbb politikai tekintélyt... és először a világtörténelemben mindenki meg volt győződve arról, hogy birtokolja a renden belül a jog intézményes garanciáit, míg azelőtt és máshol majdnem minden a kormányzat jellegétől függött.”<sup>26</sup> Más szavakkal: „ez nem jelent többet annál, mint hogy az „igazi” görög polisiz nem monarchia volt.”<sup>27</sup>

A fő ellenségnek tekintett egyeduralkodó ezért egyszerre hagyhatta figyelmen kívül mindkét párt, mind a demokraták, mind az oligarchák érdekeit. Hannah Arendt világosan fogalmaz: „A zsarnoksággal foglalkozó összes politikai elmélet megegyezik abban, hogy az szigorúan az egalitáriánus (!) kormányzati formák közé tartozik; a zsarnok az irányító, aki egymaga uralkodik mindenki felett, és mindenki, akit elnyom, egyenlő, azaz egyenlően hatalom nélküli.”<sup>28</sup> ezért is képviseltek mind a demokraták, mind az oligarchák egységes álláspontot az un. türannisz ellenes törvények, illetve az osztrakizmosz esetén: úgy vélték, hogy az egyenlőség elvét sérti, ha egyvalaki (nem lévén különb náluk, az indokok persze különbözőek voltak)<sup>29</sup> fölébük kerekedik. „Ezért aztán a kétségbevonhatatlan kiválóságok tekintetében az osztrakizmosz melletti érvelésnek van is némi jogossága politikai szempontból” (Aristot. Pol. 1284b)<sup>30</sup>. Ez indokolja azt is, hogy a valójában szélsőségesen ellentétes érdekeket képviselő demokrata és oligarcha párt gyakran meg tudott egyezni a valódi vagy vélt türannosz-jelöltek elleni összefogásban (az osztrakizmosz intézménye), mivel a türanniszt (akár a demokrata akár az oligarcha módon értelmezett iszonomia megsértéseként) mindennél elviselhetetlenebbnek tartották, illetve a *politikai propaganda* révén tartatták még azok is (például a demokratákkal), akiknek – mint ahogy azt a történelmi példák bizonyították – ténylegesen érdeke lehetett volna az oligarchákat kordában tartó, erőskezü egyeduralkodó. A politikai propaganda mindenhatóságát érzékelteti a következő Arisztophanész idézet is *A darázsok*-ból: „Mily hamar zsarnokság nektek minden s összeesküvés,/ Bár legyen nagy, bár csekély a vád, melyet felkap valaki!/ Ötven éve a nevét se hallám e bűnöknek én,/ most meg olcsóbb, mint a sóshal, s piacon hányják-vetik./”

---

<sup>26</sup> Chr. Meier: A demokrácia. In: Brunner-Conze-Koselleck: *A demokrácia*, Budapest, 1999, 12. Ld. még O. Larsen: Kleisthenes and the Development of the Theory of Democracy. In: M. R. Konvitz, A. E. Murphy: *Essays in Political Theory*, Ithaka, 1948.

<sup>27</sup> Ehrenberg, i.m. 87; Finley i.m. 24.

<sup>28</sup> H. Arendt: Mi a tekintély? In: H. Arendt: *Múlt és jövő között*, Budapest, 1995, 108.

<sup>29</sup> A demokraták az emberi mivoltban gyökerező egyenlőségre (pl. Antiphón és más szofisták), az oligarchák, illetve arisztokraták pedig a nemes származásra, az arétében való kiválóságra, stb. (pl. Homérosznál) hivatkozhattak.

<sup>30</sup> Arisztotelész: *Politika*, Budapest, 1984, 161. Szabó Miklós fordítása.



(Ar. Vesp. 470-473 ).<sup>31</sup> Mindenesetre az *athéni nép* – politikai propaganda ide vagy oda – *egyértelműen a zsarnokölők utódaiként és a szabadság letéteményeseiként definiálta önmagát* (ld. pl. Aiszkülosz, Szophoklész és Euripidész drámáit).<sup>32</sup> Hogy mennyire elterjedt volt a 'zsarnokok elleni' ágálás, jól mutatja, hogy széleskörűen elterjedtek lehettek az un. 'zsarnokellenes szóközi beszédgyakorlatok' iskolai használat céljából készült példányai, ahol a kezdő szóközi gyakorlatok között szerepelt a közhelyszerű zsarnokellenes uszítás is (közhelyszerű témának számít – többek között – a gyilkos, a hazaáruló, a zsarnokölő is)<sup>33</sup>: „Most, hogy visszaállt a törvényes rend és működnek városunkban a bíróságok, bűnhődjék a törvények szerint az, aki örökre el akarta törölni a törvényeket.” – hangzik az egyik ilyen beszéd első sora.<sup>34</sup>

A propaganda hatástalanságát viszont jól mutatja, hogy a Kr.e. 4. század elején újabb türanniszok jöttek létre Hellaszban: Dionüsziosz Szürakuszai-ban<sup>35</sup>, Euagoraszé Cipruson<sup>36</sup>, Lükophróné Pheraiban<sup>37</sup>, Timophanészé Korinthoszban<sup>38</sup>, Klearkhoszé Hérakleiaiban<sup>39</sup> és Hermiaszé Atarnaiban<sup>40</sup>, úgyhogy *Iszokratész* joggal beszélhetett a türannisz egyfajta ujjaszületéséről az *Archidamoszban* (Isocr. Archidamos, 66). A görögök többsége vegyes érzelmekkel vette tudomásul, hogy a türannisz feltámadt poraiból: nem véletlen, hogy pherai Iaszónnak<sup>41</sup> (akit Xenophón maga is méltányolt, hiszen nem véletlenül fejtette ki terveit előtte a Hellénikában)<sup>42</sup> a gyilkosait egész Görög-

<sup>31</sup> Arisztophanész: A darázsok. In. *Arany János drámafordításai. Arisztophanész I.*, Budapest, 1961, 181. A türannisszal való fenyegetés ezek szerint viszonylag új volt.

<sup>32</sup> M. W. Taylor: *The Tyrant Slayers: The Heroic Image in Fifth Century BC Athenian Art and Politics*, New York, 1981.

<sup>33</sup> P. Jehn: *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt, 1973. Idézi: Bolonyai Gábor bevezetése. In. *Antik szóközi gyakorlatok*, Budapest, 2001, 52.

<sup>34</sup> A példa késői, Aphthoniosz (Kr.u. 4. sz. Libaniosz tanítvány) könyvéből származik, de az, hogy a késő-római korban a *zsarnok-téma* még mindig szerepelhetett a tankönyvekben, önmagáért beszél. In. *Antik szóközi gyakorlatok*, Szerk. és bev. Bolonyai Gábor, Budapest, 2001, 97.

<sup>35</sup> Szürakuszai türannosza (Kr.e. 405-367) Xen. Hell. II.2.24.; 3.5.VI.2.4.; VII.1. 20-22.; 28-32;4.12.

<sup>36</sup> A küproszi Szalamisz királya (Kr.e. 411-374) Xen. Hell. II.1.29; IV.8.24, V.1.10. Lásd még Iszokratész róla írt híres beszédét: bölcs kormányzásával és a görög szokások és műveltség terjesztésével rövid idő alatt felvirágoztatta Szalamiszt és az egész szigetet. Orgyilkos keze által halt meg (Diod. Sic. 15,47.).

<sup>37</sup> Xen. Hell. II. 3,4.

<sup>38</sup> Aristot. Pol. VIII,7,9; Corn. Nepos, Timoleon 1, Diod. Sic. XVI, 52,3.

<sup>39</sup> Dem. Lept., 84.

<sup>40</sup> Dem. Phil, IV. 32.; Diod. Sic. XVI. 52,3.

<sup>41</sup> Lükophrón fia, Pherai türannosza Kr.e. 385 - 370.

<sup>42</sup> Xen. Hell. VI,1,2; 19.

országban nagy tisztelettel fogadták, Sziküioni Euphrónnak egyik merénylője pedig azzal igazolta szörnyű tettét, hogy Euphrón türannosz volt.<sup>43</sup> Ezek az események azonban inkább kivételnek számítottak egy olyan században, melyben *Iszokratész* azt írta (azt írhatta), hogy „az abszolút hatalom az isteni és az emberi javak között a legnagyobb, a legragyogóbb és a legirígylésreméltóbb.”<sup>44</sup> Ahogy azt M. *Mathieu* jogosan jegyzi meg, a kor politikai gondolkodói „a csodálat és a megvetés között ingadoztak”, ha a türannoszokról volt szó.”<sup>45</sup>

A poszt-klasszikus kor gondolkodójának, *Xenophón*nak nem véletlenül kellett szembenéznie mind a *Kürupaideiában*, mind pedig a *Hierónban* az egyeduralkodó problémájával. Monumentális történeti munkája, a *Hellénika* (amely Görögország háborús széthullását festette le a peloponnészoszi háború után, Athén összeomlásától a spártai hatalom lehanyatlásáig) vázolja azt a történelmi helyzetet, amely elkerülhetetlenné tehetett egy ilyesfajta uralmi rend bevezetését: „A történetek után éppen az ellenkezője következett be annak, amit bármely emberi számítás szerint várni lehetett. Mivel szinte egész Hellasz felsorakozott egymással szemben, senkinek sem volt kétsége afelől, hogy ha csatára kerül a sor, a győztesek uralkodni fognak, a vesztesek pedig engedelmességre kényszerülnek. Az isten azonban másképp döntött. Mindkét fél győzelmi jelet állított, mintha egyaránt diadalmaskodtak volna, és ebben senki sem akadályozta meg őket. A holttesteket mindkét fél úgy adta ki, mintha győztesként kötöttek volna fegyverszünetet, saját halottaikat pedig úgy vették át a fegyverszünet oltalmában, mint a legyőzöttek. Noha mindkét fél saját győzelméről beszélt, sem az általuk birtokolt terület, sem szövetségeseik száma, sem pedig hatalmuk nem gyarapodott az ütközetet megelőző időszakhoz képest. *A csata után nagyobb lett Hellaszban a szét-húzás és a zűrzavar, mint annak előtte*” – írja a *Hellénika* befejező mondataiban *Xenophón* (Hell. VII, 26-27).

Végül *Xenophón* volt az is, aki a *Hierón* című dialógusában éles szemmel rajzolta meg a zűrzavarból felemelkedő újfajta hatalom természetrajzát, amelynek legfőbb vonása annak megállíthatatlan és fékezhetetlen karaktere: birtokosai „állandóan harcban állva rákényszerülnek, hogy vagy fenntartják a hadseregüket, vagy elpusztulnak (Hier. IV, 11.). Ez a *hatalom kényszere*, mely legreprezentatívabb formájában oly egyértelműen jelent meg Periklész híres és sokat idézett beszédében már *Thuküdidész*nél is: „És ne gondoljátok, hogy ez a küzdelem (*agón*) csupán annak az eldöntéséért folyik, hogy szolgálak

---

<sup>43</sup> Xen. Hell. VII, 3,8; 11. A türannoszgyilkosságot nagyra tartották és ünnepelték, ld. Harmódiosz és Arisztogeitón esetét.

<sup>44</sup> Isoc. Evagoras 40.

<sup>45</sup> M. Mathieu: *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris, 1924, 132.

legyünk-e vagy szabadok. Nem! Hatalmatok (*arkhé*) elvesztéséről van szó, s arról, hogy mekkora kockázatot (*kindünosz*) jelent az uralmatokkal magatokra haragított államok gyűlölete. S erről a hatalomról most már nem lehet lemondanotok... hiszen mintegy zsarnokság (*türranisz*) ez már a ti kezetekben, amit talán jogtalan (*adikosz*) dolog megszerezni, de veszélyes kiereszteni a kezetekből” (Thuc. II, 63.).<sup>46</sup> E szavakból világosan látszik, hogy: 1) ez a hatalmi harc többé már nem agón, tehát nem csupán a kiválóságért és dicsőségért folytatott küzdelem 2) a hatalom birtoklásánál egyetlen nagyobb kockázat létezik, s ez a hatalom elvesztése, 3) a hatalom türannikus jellegű, mivel korlátlan és dinamikus. „Mert ha mi nem terjesztenénk ki uralmunkat másokra, hamarosan az a veszély (*kindünosz*) fenyegetne bennünket, hogy mi magunk kerülnénk mások uralma alá” (*arkhthénai an'*, Thuc. VI, 18.) – fejtí ki a hatalom ideológiáját a zseniális és fékezhetetlen athéni hadvezér, *Alkibiadész*.

Jól dokumentálható hát, hogy a nagy történetírók és filozófusok, Hérodotosz, Thuküdidész és Plátón mind kiváló elemzői a hatalomnak (a drámaírókról nem is beszélve)<sup>47</sup>, elképzeléseik azonban lényegesen különböznek egymástól. *Hérodotosz*nál „a hatalom, mint emberfölkötti, démoni erő ellenállhatatlanul ragadja magával birtokosát annak az örök rendnek a megsértése felé, amelynek korlátairól az embernek sohasem volna szabad megfelekeznie. Ebből áll a *hübrisz*, és ez a hatalom összeomlásának végső oka... 'Mert nem engedi az isten, hogy rajta kívül más is nagy legyen' (Hdt. VII, 10.).”<sup>48</sup> *Thuküdidész* könyvében az istenség már nem töri meg a korlátokat semmibe vevő emberi akaratot, mint annakidején Xerxész erejét Szalamisznál, mert *Mélosz*nál az isten is az erősebbnek segít (Thuc. V. 85-113.). Plátónnál is ehhez hasonló gondolatok bukkannak fel *Kalliklész*<sup>49</sup> beszédében, de már *istenségről* sincs szó. Kalliklész érvelése a jól ismert szofista argumentumokra támaszkodik: „A természet (*phüszisz*) véleményem szerint arra tanít, ...a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, és övé legyen a nagyobb rész mindenből. Hiszen egyébként mi jogon is támadta volna meg Xerxész a görögöket...”

<sup>46</sup> Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború története*, Budapest, 1985. Szabó Árpád és Muraközy Gyula fordításának a felhasználásával.

<sup>47</sup> A jelen keretek nem teszik lehetővé a bővebb elemzést, de gondoljunk csak pl. Aiszkhülosz *Agamemnónjára* és *Prométheuszára*, Szophoklész *Antigonéjára* vagy *Oidipúsz türannoszára*, Euripidész majd minden darabjára, Arisztophanész korai darabjaira, a *Lüszisztratéra* vagy a *Darázsokra*. A görög dráma klasszikus darabjai ízig-vérig átpolitizáltak.

<sup>48</sup> Szabó Árpád: *Periklész kora*, i.m. 127.

<sup>49</sup> Egyesek Kalliklész személyében Kritiászt vélik felfedezni (Kalliklészről u.i. a nevének kívül semmit sem tudunk), a hipotézisek ismertetése: E.R. Dodds: *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959, 14ff.

(Plat. Gorg. 483b)<sup>50</sup> *Kalliklész* szónoklatával vissza is értünk az örök dilemmához, ahhoz, ami annyira izgatta Szimónidész is a *Hierón*-ban: boldogabb-e a türannosz élete, aki a teljhatalom birtokában van, mint az átlagember élete? „Mert hogy lehetne az ember boldog, ha bárkinek is szolgál?” – folytatja Platón Kalliklészre (Plat. Gorg. 491e). A gondolatsor végén aztán ki is fejtí, hogy mit ért boldogságon: „Fényűző élet (*triuphé*), a korlátok semmibevétele (*akolaszia*) és szabadság (*eleutheria*): ...ezek jelentik az erényt és a boldogságot (Plat. Gorg. 492c)<sup>51</sup> Vagyis a hatalomban éppen az tesz boldoggá (ahogy azt Szimónidész is fejtegeti a xenophóni *Hierón* terjedelmesebb, első részében), hogy az embert senki és semmi nem korlátozza, sem az élvezetekben, sem vágyainak megvalósításában, sem pedig akaratának véghezvitelében. Mint ahogy *Euripidész* félelmetes drámai alakjainál is láthatjuk, a hatalom magához istenhez tesz hasonlónvá (Eur. Tro. 1169; Phoen. 524.)! Mi adhat ennél többet?

Mindez jól mutatja, hogy Xenophón híres türannikus dialógusa, a *Hierón* nem meghatározott alkalomra, nem is meghatározott céllal készült, hanem általános mondanivalója volt,<sup>52</sup> amely a korabeli történeti helyzetből fakadt, és azzal az elméleti problémával kívánt megbirkózni, hogy a görögök számára elfogadhatóvá tegyen egy olyan kormányzási módot, amelyet addig csak 'barbár' (perzsa, lúd etc.) környezetben fogadtak el legitimnek. „Egyáltalán nem ismerünk olyan türannoszt, aki a Hierón elméletétől inspiráltan megreformálta volna önmagát és a rendszerét, mégis ez a mű a Kürupaideiával együtt hozzájárult ahhoz, hogy az embereket hozzászoktassa az egyeduralom gondolatához. Kedvező színben tüntette fel a monarchiát a görögök előtt, akik (mint Iszokratész mondja) *nem igazán szokták meg, hogy elviseljék azt.*” – írja a szerző kiváló ismerője, Luccioni.<sup>53</sup>

Nyilvánvaló, hogy politikaelméleti szempontból a görög türannisz problémája alapvetően *legitimációs probléma volt*. Ezért is nehéz klasszikus politikaelméleti eszközökkel a kérdéshez közelebb férkőzni. A klasszikus államelméletet sokkal inkább az államformatani, illetve alkotmányjogi vonatkozások,

<sup>50</sup> Platón: Gorgiasz. In. *Platón Összes Művei*, i.m. 559. Péterfy Jenő nyomán a saját fordításom.

<sup>51</sup> A szövegrészlet a saját fordításom. *Steiger Kornél* a *Gorgiasz*hoz írt kommentárjában következőket írja: „A Kalliklész által képviselt álláspont népszerű lehetett az V. század végén Az *Anonymus Iamblich*i irata is ezzel a nézettel szemben sorakoztat fel érveket.” Ld. *A szofista filozófia*, i.m. 97ff.” Gorgiasz. *Platón Összes Művei kommentárokkal*, Budapest, 1998, 98.

<sup>52</sup> R. Hirzel: *Der Dialog I.*, Leipzig, 1895, 169ff.; Christ - Schmid: *Geschichte der griechischen Literatur I.*, München, 1912, 513.; E.C.Marchant: *Xenophon. Scripta minora* (The Loeb Classical Library 183), London - New York, 1925, XV.; J. Luccioni: *Hiéron* 32; *Les Idées* 259.; J. Aalders: i.m. 215.

<sup>53</sup> J. Luccioni: i.m. 30; Isocr. Philipp. 107.

mint a legitimációs problémák kötötték le. Ahogy M. I. Finley írja *Politika az ókorban* című művében: „Az igazi állam az igazság eszköze volt, és az államokat ennek megfelelően jónak vagy rosszabbnak, jobbnak vagy rosszabbnak, nem pedig (kivéve néhanapján a türannisz esetét) legitimnek vagy illegitimnek értékelték.”<sup>54</sup> Így már érthető, hogy miért akarta Xenophón az athéni nép előtt legitimálni az egyeduraltat: így akarta meggyőzni polgártársait. „Ha a görögöknek engedelmeskedniük kellett, azért tették, mert ez volt a törvény vagy a város akarata. Egy konkrét személy akaratát csak akkor követték... ha az racionális módon meggyőzte őket ennek helyességéről.” – írja Michel Foucault híres előadása, az *Omnes et singulatim* egy helyén.<sup>55</sup> Az egész Hierón-on végigvonul a gondolat, hogy a türannosz csak akkor lehet igazi uralkodó, ha a polgárok önként és meggyőződésből (*hekóntesz, peithomenoi* / Hier. XI,12./) engedelmeskednek. Xenophón szerint ugyanis még az abszolút uralkodó sem mondhat le az emberek meggyőzéséről, mert ha megtenné, uralma nem lenne legitim.

A városokban uralkodó a zűrzavar és tanácstalanság nem véletlenül hozta magával a retorika, a rábeszélés és meggyőzés művészetének virágzását: retorok és filozófusok, hadvezérek és egyszerű polgárok keresték kétségbeesetten a kiutat az állandósuló válságból. Két álláspont, két egymással szemben álló elképzelés kristályosodott ki a nyilvános viták során: az első a görögség belső békéjét a demokrácia és a polisz-önállóság feláldozásával, külső hatalmi tényezők (Makedónia) segítségével akarta megvalósítani, a válságból kivezető utat pedig a Perzsa Birodalom elleni hódító hadjáratban látta (Iszókratész). A másik álláspont a végsőkig ragaszkodott az őseitől örökölt szabadságjogokhoz, a demokráciához és a polisz(ok) önállóságához, s ezért szembeszállt a makedón terjeszkedéssel (Démoszthenész). A hellének legjobb fiai – bármit is írtak azóta erről a történészek és a filológusok – mindkét oldalon azért küzdöttek, hogy átmentsék a poliszok aranykorának eredményeit, megőrizték a polgárok szabadságát és kivezzék görögséget a reménytelenségből és a kiáltalanságból.

#### A VÁROS MENTHETETLEN

Az egyesítésre irányuló tervek eredménytelenek maradtak, mivel a hosszú háborúskodás felszínre hozta és a végsőkig fokozta az ellentéteket. Az egyes államokon belüli a pártharcok minden mértéket fölülmúlóan felemésztették

---

<sup>54</sup> M.I. Finley: *Politika az ókorban*, Budapest, 1995, 277.

<sup>55</sup> M. Foucault: *Omnes et Singulatim* (Mindenkire és egyenként is): *A politikai ész kritikája felé. Előadások a Stanford Egyetemen*, i.m. 1979. okt. 10-én és 16-án. M. C. Mc. Murrin: *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, 1981, 59-60.

a poliszok humán és gazdasági erejét, miközben szofisztikában és retorikában jártas, erőszakos és kalandor politikusok (így Kritiász, Alkibiadész etc.) valamint újsütetű türannoszok (így Euagorasz, Lükophrón etc) ragadták magukhoz a hatalmat.

A háborúk pusztító és demoralizáló évtizedei mindent felforgattak és semmit sem oldottak meg. Végül mindenki számára nyilvánvalóvá vált, hogy a görög világ helyzete tarthatatlan. Voltak, akik utópiába menekültek, Arisztophanész ironikusan kommunisztikus elképzeléseitől (Nőuralom) Platón eszményi, ám rigorózus filozófus-államáig, mások viszont pragmatikus-utilitárius irányban próbáltak javaslatot tenni az államszervezet átalakítására (Xenophón *Hierónja*). Mivel a poliszok nem tudtak úrrá lenni a belső és külső ellentéteken, az általános zűrzavarban *rohamosan terjedt az erős ember, az erőskező vezér mítosza*. Mindenki a rendező, békítő erő megjelenését várta, de erre a szerepre már egyik görög polisz sem volt alkalmas.

A hellén világ válságát egyetlen úton lehetett megoldani: ez a külső terjeszkedés útja volt, ahogy azt Iszokratész ajánlotta, aki összefogásra és a perzsák elleni közös háborúra szólította fel a görögöket. Elképzeléseit azonban végül nem az egyik görög polisz vagy türannosz, hanem a sokak számára félbarbárnak számító *Makedónia* valósította meg. A khairóneiai csata (II. Philipposz, Nagy Sándor apja ellen) megpecsételte a görög államok függetlenségét,<sup>56</sup> ám egyúttal megnyitotta az utat a keleti terjeszkedés irányába, a görög hegemonia és kultúra világméretű győzelme felé is.

Eljött az erős és nagy ember kora, de a hőst nem Alkibiadésznek, hanem *Alexandrosz*nak hívták, s a poliszok világa a polisz-demokráciával együtt végleg letűnt a történelem színpadáról.

---

<sup>56</sup> Csalódottságában és elkeseredésében az agg Iszokratész állítólag öngyilkos lett.

Miután megtudtam, mi lesz a mostani *Lábjegyzet*-konferencia alcíme, csakhamar átláttam, még ha kezdetben csak homályosan is, hogy az erósz filozófiai fogalmára irányuló vizsgálódásaim<sup>1</sup> kibővítésére fogom majd felhasználni előadásomat. Később, a CEU kiváló könyvtárában épp a szerelemfilozófiákról szóló angol nyelvű írásomon dolgozva, szinte véletlenül akadt a kezembe néhai Losonczi Péter barátjának és szerkesztőtársának, Aakash Singh-nek *Eros tyrannos* című kötete,<sup>2</sup> amelynek középontjában Leo Strauss és Alexandre Kojève vitája áll Xenophón *Hierón, a zsarnok* című dialógusa kapcsán.<sup>3</sup> Ennek és Strauss önálló Platón-elemzéseinek első, felszínes olvasása során vált világossá számomra, hogy komoly jelentősége lehet a kutatásaim szempontjából, ha összevetem Platón és Xenophón egyaránt *Lakoma* (Sziümpozion) címen megírt írását. Így formálódott ki apránként a mostani gondolatmenet koncepciója és fő vonala. A platóni illetve a xenophóni *Lakoma* Erószra és a poliszra vonatkozó elgondolásait fogom kiemelni az első részben, majd hozzákötöm mindezt ahhoz, ami Platónnál – a recepciótörténetben igen népszerűvé váló – mitikus elbeszélés-ként jelenik meg Erósz foganasáról-születéséről Zeusz kertjében, ahol az „esemény” főszereplői a *Porosz*, illetve *Penia* nevek révén tesznek szert önálló személyiségre. Porosz a bőség, aki nektártól megittasultan elalszik az istenek Aphrodité születését ünneplő lakomáját követően, Penia a szűkösség, szükség, hiány, aki megfoganja Erószt az alvó Porosztól. Nálam inkább Penián lesz ugyan a hangsúly, de – *sit venia verbo* – stilisztikai okokból mégis Poroszt emeltem be a címbe. Ez a szál vezet majd el a Hierónról szóló íráshoz, amelyből szintén Erósz polisztani vonatkozásait emelem ki.

---

<sup>1</sup> E vizsgálódások eddigi főbb eredményeit tartalmazzák a következő munkák: Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2014, Boros Gábor: „European Concepts of Love in the 17th and 18th Centuries”, In. Adrienne, M. Martin (Szerk.): *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*, London; New York, Routledge, 2019, 422-440, Boros Gábor, Paolo Santangelo, Roberto Gigliucci: *The Culture of Love in China and Europe*, Leiden, Brill, 2019. (megjelenés előtt).

<sup>2</sup> *Eros Tyrannos: Leo Strauss & Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, Lanham, MD, University Press of America, 2005.

<sup>3</sup> Xenophón úttörő politikai víziójának a mai helyzetben különösen tanulságos elemzését lásd Gelenczey-Mihályt Alirán: „Hierón. Xenophón 'tűrannikus' dialógusa”, In. *Ókor*, 3. (2004. 3), 7-15, valamint hasonló című doktori disszertációját, amely az ELTE Egyetemi Könyvtárban és a BTK Filozófiai Intézet könyvtárában férhető hozzá.

Mint ismeretes, Platón a *Lakoma* végéhez közeledve juttatja szóhoz Szókratészt. E beszéd egyik nevezetes szakasza az ún. szépséglétra írja le. Az egy test szépsége iránti szerelemtől föllépünk a sok testben észrevett szépség szeretetéhez, innen pedig a lélekéhez. A polisztan szempontjából érdekes létrafokra ezt követően hágunk fel:

[...] még ha szerény is a test virága, a lélek értékes, s ennyi elég neki arra, hogy szeresse, törődjön vele, s olyan gondolatokat szüljön, amelyek jobbá teszik az ifjakat. Ez viszont arra készíti, hogy az eljárásrendekben és a törvényekben [ἐπιτηδεύμα, νομός] meglássa a szépet, s észrevegye, hogy mindez rokonságban van egymással [...] (210c, A79)<sup>4</sup>

Ebben a passzusban ugyan semmilyen formában nem fordul elő a polisz, a város szó, de aligha lehet kétségünk a felől, hogy a poliszt az individuumok felett összetartó szokás- és jogrendről van szó, *mint* a szépség kitüntetett formájáról, amely épp annyira fölötte áll a fizikai értelemben létező városnak, mint amennyire a lélek fölötte áll a fizikai vagy akár pusztán biológiai értelemben létező testnek, akár egyről, akár sokról legyen szó. A törvényhozásban ténykedő bölcsességszerető, vagyis a „politikus” abban az értelemben, amelyben a *Gorgiasz* egy pontján Szókratész önmagát nevezi az egyetlen valódi politikusnak Athénban,<sup>5</sup> az ifjak jobbításával morális tökéletességet, kiválóságot – *areté, virtus* – „szül” az ifjak lelkébe. Ebből a perspektívából a polisz „lelkének” „megtestesítésére” irányuló *par excellence* politikai tettként jelenik meg az, ahogyan a *Phaidón*ban Szókratész az ifjú tanítványok jobbítása céljából számot ad döntéséről, mely szerint elfogadja a halálos ítéletet s együttműködik végrehajtójával.<sup>6</sup> Ugyanez a tett azonban nyilvánvalóan Erósz motiválta tettként jelenik meg, ha a szépséglétra negyedik fokaként értelmezzük. Ezt hangsúlyozza drámaian Ficino *Lakoma*-kommentárjának zárlatában:

Így az ifjúság számára egyetlen útja marad az üdvösségnek: Sókratész társasága. [...] az igazi szerető pásztor módjára őrzi báránykainak nyáját a hamis szeretőktől, akár a farkasok torkától és a ragálytól. [...] Ennek okán ifjúságunk védelmezője hazája üdvéért saját dolgainak intézését elhanyagolván felvállalta az ifjak gondozását.

---

<sup>4</sup> Az idézeteket az új Platón-fordításból veszem, az „A” rövidítés erre a kötetre utal: Platón: *A lakoma*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2005.

<sup>5</sup> „Szerintem rajtam kívül csak kevesen, de lehet, hogy egyedül én vagyok az, aki ma Athénban az igazi politikai művészetet képviselem, és a gyakorlatban is alkalmazom” – állítja Szókratész, In: Platón: *Gorgiasz*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998, 141.

<sup>6</sup> 98c-99a.



[...] Ily módon a zsenge korú Phaidónt, aki nyilvánosházban volt prostituált, kiváltotta ebből a szerencsétlenségből, és bölcselővé tette. Platónt, aki a költészetnek szentelte magát, arra kényszerítette, hogy tragédiáit tűzbe vesse, és becsesebb tanulmányokba kezdjen. Xenophónt a közönséges fényűzéstől a bölcses józanságához vezette el. [...] Phaidrost szónokból bölcselővé, Alkibiadést tudatlanból igen nagy tudású emberré tette. [...] Charmidés neki köszönhetően tekintélyessé és tiszta erkölcsűvé [...] lett. [...] Ennél fogva nem is annyira kellemes, mint inkább hasznos volt Sókratés társasága, és amint Alkibiadés mondja, az ifjak sokkal odaadóbban szerették, mint amennyire ő szerette őket.”<sup>7</sup>

Kevésbé drámaian ugyan, de legalább ekkora súlyt ad neki Arisztotelész is, amikor a helyesen értett boldogság elősegítését célzó törvények megalkotását és az ifjak ezek szellemében való nevelését a családon túlmutató feladatnak tekinti, amelynek megoldásából – szerencsés esetben a család mellett – a valódi barátoknak, sőt az egész poliszközösségnek is ki kell vennie a részét épp a törvények és a szokásjog megalkotása és fenntartása révén.<sup>8</sup>

Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni arról, hogy valamennyi említett gondolkodó rögzíteni kívánja a létra felső végpontját is. A politika egyik bölcsességszeretőnél sem *politikatudomány* a Strausstól diszkriminált értelemben:<sup>9</sup> nem pusztán a hatalom megszerzésének és megtartásának kommunikációs és rendőrségi (*police*) technológiája, teljesen függetlenül attól, hogy milyen értékrendet képvisel – vagy képvisel-e egyáltalán bármilyen értékrendet – a hatalom gyakorlója. A poliszéletet alkotó eljárásrendeket és törvényeket ugyanis éppen úgy, mint a lélek életét irányító elveket a valódi szép és jó ismeretére kell alapozni. Ez persze ismét csak visszakapcsolható a kapcsolandó az Erósról szóló beszédek világához is: a közönséges illetve az égi Aphroditét kísérő két Erósz mind a célok, mind az eszközök tekintetében a szeretetre épülő poliszéletet kell, hogy elősegítse. Előadásom záró részében fogunk majd ismét találkozni ezzel a gondolattal immár Xenophón Hierón számára Szimonidésszel előadatott elveiben.

Ezt megelőzően azonban tekintsük át először röviden Xenophón *Lakomá*-ját, különösen annak poliszelméleti és poliszgyakorlati aspektusait.

Platón *Lakomája* első, sőt második olvasásra sem tűnik igazán politizáló műnek, noha számos eleme van, amelyek értelmezhetők poliszéleti síkon.

---

<sup>7</sup> Ficino: *A szerelemről. Kommentár Platón A lakoma című művéhez*, Budapest, Arcticus, 2000, 121 sk.

<sup>8</sup> Lásd *Nikomakhoszi etika*, 10. könyv.

<sup>9</sup> Lásd L. Strauss: *What is Political Philosophy*, Chicago, Chicago UP, 1959, *passim*.

Xenophón *Lakomája* viszont annál inkább kínálkozik az athéni polisz vertikális metszetét nyújtó műként való olvasásra, olyan műként, amelyben vegyítetten találkozunk több kérdéssel, amelyek Platónnál külön állnak. Fontos példa erre a bölcsességszeretők és a pénzemberek világa, amelyek a platóni *Lakoma* elején, a sokszor elemzett<sup>10</sup> bonyolult eltávolítási szakaszban élesen elválnak egymástól. Egy másik fontos példa a Szókratészként felléptetett beszélő és a többiek viszonya: Xenophón műve Szókratészt nem emeli ki a többiek köreiből, sőt neki adja szinte az athéni lakomák hagyományos „borkirályának”, ceremóniamesterének szerepét is. Az így megjelenített Szókratésznek és Kalliásznak, a lakoma házigazdájának együttes felhívására indul el a beszédek sora, amelyekben ki-ki elmondja, „miben érzi magát a legkiválóbbnak” (3/3, O 16).<sup>11</sup>

A beszédek jellege nem platóni, nem zárulnak szigorúan önmagukba. Egyrészt a szereplők félbeszakítják egymást, másrészt játszó személyek különböző produkciói kapnak fontos szerepet. Xenophón írásának ez a sajátossága egyes pontokon fényt vet Platónéra is, kivált olyan pontokon, ahol szinte explicit ráutalással is találkozunk.

Visszatérve a poliszélet vertikumának kevert bemutatására, a házigazda Kalliász ugyan a kiválóság tanítójaként tünteti föl magát, de a célzásokból kiderül, hogy vagyona felmérhetetlen. Rengeteg pénzen vásárolt poliszfilozófiája abban csúcsosodik ki, hogy még igazságosságra is pénzadományok révén nevelné az embereket. A dialógusban megjelenített poliszvertikum alsó végén a Ficinótól is említett Kharmidész áll, aki egyenesen a szegénységét tartja a legtöbbre, amelyre – mint Szókratész nevében Xenophón hozzáfűzi –

senki sem irigykedik, nem versengenek érte, akkor is megmarad, ha nem vigyázol rá, sőt minél kevesebbet törődsz vele, annál szebben gyarapodik. (3/9, O 18)

Kalliász és Kharmidész között állnak a többiek, akik valamilyen szinten mind a polisz jól meghatározható szerepet betöltő figurái, nem olyasféle *idiotészek*, mint a platóni *Lakoma* beszélői. Ahogy erre már utaltam is, legkivált Szókratész felléptetésének módján látszik ez a különbség. Platón igazán emberfeletti emberként ábrázolja: mielőtt belép Agathón házába, vagy másfél órán keresztül áll és elmélkedik egy közeli kapualjban; nem csekélyebb szereplő, mint maga Alkibiadész tanúsítja kiválóságát és önfeláldozását a harcban, a

---

<sup>10</sup> Lásd például Ritoók Zsigmond: „A platóni *Lakoma* bevezetése”, In. Betegh Gábor et al. (Szerk.): *Türedékes hagyomány*. Steiger Kornélnak, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 121-130.

<sup>11</sup> A következőkben a következő kiadásból idézem a szöveget az O betűvel hivatkozva rá: Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003.

végén pedig megtudjuk, hogy még a végtelenül nagy mennyiségben fogyasztott bor sem vesz erőt rajta.

Szókratész pedig, miután így elaltatta őket, felkelt és eltávozott. Arisztodémosz szokása szerint követte. A Lúkeionba ment, megmosakodott, a napot úgy töltötte, mint máskor, s miután eltöltötte, estefelé hazament, hogy nyugovóra térjen. (223d, A 97)

Xenophónnál is megjelenik egy Arisztodémoszhoz hasonlóan szerelmes tanítvány, Antiszthenész, aki – ismét csak ellentétben a platóni Arisztodémoszsal – nagyon is részese a dialógusnak, olyannyira, hogy nyilvánosan meg is vallja szerelmét. Szeretett mestere, Szókratész valódi ember voltát még az is kiemeli, hogy halványan a platóni borkirály, az orvos Erüximakhosz szerepére utalva – kissé megfricskázva persze Gorgiaszt is – a mértékletes ivás fontosságára hívja fel a figyelmet:

Ha nyakló nélkül vedelünk, testünk-lelkünk hamarosan belerokkan, és szuszogni sem tudunk, nemhogy beszélni. Ha azonban a szolgálk kis kupákba sűrűn csöpögtetnek, hogy Gorgiasz szavaival szóljak, a bor nem kényszerít részegségbe, hanem rábeszél bennünket, hogy kövessük a vidámság útján. (2/26, O 16)

A poliszvertikum közbülső helyeit tehát egyrészt a szókratészi kettős foglalja el, akik a bölcsességet és egymást egyként szeretik, másrészt a Kalliasz és Kharmidész mellett felvonultatott „látványosságkedvelők” változatos csoportja: apa és fia, Lükon és Autolükosz, a *pankration* bajnoka, akinek kedvéért a belé szerelmes Kalliasz a lakomát rendezi. Ez is meglehetősen ellenpontban áll Platónnal, akinél egy irodalmár, a „jó”-t a nevében is viselő Agathón színpadi győzelme a lakoma alapja, s persze a házigazda is ő maga, nem egy pénzember. Agathónba Xenophón szerint Pauszaniász szerelmes, ám Platón szövegét olvasva azért Szókratész is legalábbis gyanús.

További „látványosságkedvelők” Hermogenész, aki az istenek iránti odaadásban megmutatkozó jámborságát tartja magában a legkiválóbbnak, s hogy barátaiként tekinthet rájuk. Az ő szerepe a platóni Phaidroszéval rokonítható. Nikératosz kiválósága ambivalens fogadtatásban részesül a társaság tagjai részéről: ő fejből tudja Homérosz valamennyi sorát, s nem egyértelmű, hogy ez vajon pusztán bemagolt tudás-e, vagy az énekmondókénál mélyebb szövegértést is jelent – őket ugyanis a társaság egyöntetűen a legtudatlanabb embereknek nyilvánítja. Találkozunk egy tehetségtelen humoristával, Philipposzal is, aki hívatlanul kért és kapott bebocsátást, ám valóban megnevetetni senkit sem képes. Fellép továbbá egy névtelenül hagyott szüirakúzaí mutatóványos, aki tanítványai, a szintén névtelen auloszos lány, kitharás fiú és

akrobatalány révén avatkozik be lényeges pontokon és módon a beszélgetésekbe. Mindez szintén tekinthető ellenpontként Platónhoz, akinél emlékezetes módon a fuvoláslányokat mindjárt az elején elküldik, elhatározzák, hogy nem isznak, és kezdettől fogva kifejezetten Erószra összpontosítják a beszédek. Xenophónnál kezdettől fogva „együtt-ivás” zajlik, az éneklés, zenélés mellett különböző látványosságokat követnek figyelemmel, s csak a végén kerül igazán szó Erószra, bár nem kétséges, hogy különböző hatásai kezdettől fogva érzékelhetők. Mindennek kiindulópontja Kalliasz szerelme Autolükosz iránt, s ettől nem függetlenül az egész dialógust áthatja úgyszólván valamiféle „füledt erotika”: Autolükoszra igazából mindenki vágyik – „mint amikor az éjben fény villan, minden szem rátapad – ekkor Autolükosz szépsége is minden tekintetet magához vonzott” (1/12, O 10), s amúgy is teljesen behálózza őket Erósz a *mindkét* nem iránti vágyakkal. Kritobulosz ugyan „újdonsült házasság” (2/3, O 12), ám a Kleiniász iránti szerelmének emlegetése, mint látni fogjuk, fontos jelenetet vezet be.

Az egész dialógus a poliszon belül elfoglalt helyzet és a szegénység-gazdagság tengely körül forog. Ami Kharmidész szegénységét illeti, amikor felszólítják, adjon számot e szegénységről, s hogy miért tartja kiválóságnak, rövid monológja szinte sűrített változatát jelenti Hierón érvelésének Xenophón másik dialógusából, mint majd látni fogjuk. Németh György jegyzeteiből megtudjuk, a sűrített megfogalmazások egy olyasfajta eseményt idéznek meg, mint amilyen a peloponnészoszi háborúban elszenvedett vereség volt i.e. 404-ben, amikor az athéniek nagy tömegei elvesztették Athénen kívüli attikai birtokaikat. Ez ugyan kronológiailag nem egyeztethető össze a dialógus fiktív időpontjával, hisz Autolükosz 422-ben nyerte meg a pankration-versenyt, de ez szerintem nem különösebben releváns. Hiszen akár Xenophónra *mint* filozófiai íróra gondolunk, akár Platónra mint bölcsességszeretőre, a cél nem egy történetileg létező polisz életének hű elbeszélése, hanem olyan morális-politikai cselekvési-történeti sémák vizsgálata, amelyek tipikus velejárói a hiány bélyegét magán viselő véges emberi létezésnek. E létezéssel mindig együtt jár a talán transzcendentális-antropológiainak nevezhető értelemben a szükség, a hiány, a nélkülözés – *penia* –, amelyet Platónnál, Xenophónnál Erósz van hivatva megoldani. Erósz, aki, vagy ami persze nem egyszerűen istenként vagy daimónként lép föl a szövegekben, hanem többféleképpen is átvitt értelemben, kétarcú – közönséges, illetve égi – ám személytelen hatóerőként. Ez kölcsönöz első, nem is annyira spekulatív értelmet a Zeusz kertjében történteneknek, melynek következtében Porosz és *Penia* különös nászából létrejött Erósz. A következőkben ilyen politiko-erotikus gondolatmeneteket szeretnék bemutatni, előbb az athéni értelemben vett demokratikus rezsimmal a háttérben, majd a zsarnoki reflexiókkal összefüggésben.

A *Lakomában* Xenophón nem egyszerűen eljátszatja, de igen meggyőzően játszatja Szókratészsal a ceremóniamester borkirály szerepét. Ehhez némi ripacskodást is szükséges tulajdonítani az ifjúság jó pásztorának (Ficino), amely éneklésből, táncból, önmaga s mások kifigurázásából áll. Ugyanakkor persze fenntartja bölcsességszerető énjét is, amely a dialógus első felében olyannyira nem különül el a borkirályságtól, hogy inkább mások emlegetik az ő bölcsességét, sőt egyenest Kalliasz bölcsességét hangsúlyozzák – egész addig, míg fel nem sül vele. A végére viszont előbb kétszeresen is valódi szókratikus párbeszédbe bocsátkozik, majd *kimondottan* Kalliasz dicséretként megjelenített tanítást, ám igazából intést ad neki arról, hogyan kell valódi szeretőként viselkedni. Ez utóbbi műfogás párhuzamos azzal, ahogyan Xenophón a Hierón-dialógus végén Szimonidésszel adat egyfajta poliszvezetési iránymutatást a zsarnoki praxis kritikájaként.

A korábban említett Kritobulosz rövid jelenete a legjobb példa arra, hogyan szövődik bele a bölcsességszerető erotikus tanítása a ceremóniamesteri ripacskodásba. Szókratész a Kleiniaszba szerelmes Kritobulosz rövid monológjára válaszul így fordul hozzá:

Micsoda – hökkent meg Szókratész – Kérkedésedből úgy veszem ki, hogy szebbnek tartod magad nálam!

Bizony, Zeuszra – ismerte el Kritobulosz –, különben csúfabb lennék, mint a szatírlátékok valamennyi Szilénosza. (4/19, O 22)

A Szókratész közismert csúfságának fölemlgetése átvezet egy kételő versengésbe kettejük szépségéről, miközben „váltogatták a tréfát a komoly gondolatokkal”. (4/28, O 23) A versengés persze abban az erotikus térben zajlik, amelyben a közönséges és az égi Aphrodité/Erósz működése oly mértékben szövődik egybe, hogy az nagyon is indokolja Szókratész kimondott kételyét, hogy vajon valóban két párként léteznek-e vagy csupán egyetlen Aphrodité-Erósz pár van, csak hatásaik különböznek:

Nem tudom, hogy csak egyetlen Aphrodité létezik-e vagy kettő, Égi és Közönséges. Zeusznak is sok mellékneve van, noha róla tudjuk, hogy csak egy van belőle. Azt azonban látom, hogy mindkét Aphroditének vannak oltárai és szentélyei, és a Közönségesnek tisztátalabb, az Éginek viszont szentebb áldozatokat mutatnak be. (8/6, 37)

Kritobulosz szerelme Kleiniasz iránt alighanem alapvetően inkább „közönséges”, hasonlóan Kalliaszéhoz Autolükosz iránt, akit nem véletlenül *tanít* erényes szerelemre Szókratész a végén. Az időről-időre felbukkanó, nőkhöz fűző szerelem vélhetően alapvetően szintén ebbe a nembe tartozik: a dialógus záró erotikus színdarab hatásaként a házasság férfiak gyorsan haza-

indulnak, hogy felhorgadó kedvüket asszonyaikon töltsék ki... Ugyanakkor fölvethető, hogy a Hierón dialógus egyik hangsúlyos helyén a házasságon belüli kapcsolat döntő elemének a házasok közötti barátságot nevezi Xenophón.

Ennek ellenpárja lehet a kedveskedő ripacskodás példajaként idézhető szókratészi áltiltakozás:

Egyedül te nem szeretsz senkit, Antiszthenész?

Az istenekre, dehogynem – vágta rá –, téged, de nagyon!

Szókratész pedig tréfából fanyalogva felelt. – Most ne tarts föl ilyenekkel, mint látod, éppen mással vagyok elfoglalva!

Antiszthenész e Szókratésznek tett szerelmi vallomásában alapvetően arról a bölcsességszeretővel való morális tanítványi viszonyról van szó, amelyről Ficino-idézetünkben olvastunk. Ugyanakkor vélhetőleg nem hiányzik belőle az a szál sem, amely Platónat arra készteti, hogy az ő *Lakomájában* záró szereplőként felléptetett Alkibiadésszal hosszú monológot mondasson, melyben gyalázza Szókratészt, jórészt azért, mert sehogyan sem tudta rávenni a közönséges Erósz inspirálta együttálásra.

Ákárhány Aphrodité van is azonban, fontos kiemelniünk, hogy a polisz szála Xenophónnál is elválaszthatatlanul összefonódik az Erósz-szállal, s nála ez a szál is jóval nyersebb, mint Platónnál. Explicit módon elsőként azon a fontos helyen bukkan fel, ahol Szókratész beszél arról, amit ő tart a legkiválóbbnak magában. A nyerseséget jól jellemzi, hogy mindenki megrökönyödésére a kerítő mesterségben való jártasságát említi, ebből indítja első „szókratikus” beszélgetését arról, miben is áll ez a „dicstelen mesterség” (28). Ami e beszélgetésben körvonalazódik, az a szerelemlétra durván összeeszkábált változata: nem a szerelmesről van benne szó, hanem arról, aki eléri, hogy a felekben rokonszenv ébredjen egymás iránt. Az első fokot az jelenti, ha a rokonszenvet külsőségek ébresztik fel, a haj és a ruházat. A második, ha barátságot ébresztő beszédre tanítja a feleket, s az teszi őket rokonszenvessé. A harmadik az egy test után a sok test szeretetére vezető platóni foknak felel meg: a kerítő akkor sikeres, ha nem egy, de sok ember rokonszenvét kelti föl, s végül akkor lesz „egészen kiváló kerítő”, ha képes megtanítani őket arra, „hogy az egész város rokonszenvét elnyerjék”. (29) Sőt, Xenophón Szókratészre még ennél is tovább megy, hisz a kerítő, a felhajtó mesterségének legfőbb kiválóságát, a „szerelemlétra” legfelső fokát abban látja, ha *városok közötti* egyezséget képes létrehozni.

Aki ugyanis képes felismerni, kik válnának egymás hasznára, fel tudja kelteni bennük egymás iránt az érdeklődést, az szerintem az államok között is barátságot tud teremteni, és boldog házasságot is

tud közvetíteni. Az ilyen ember nagy hasznára van az államoknak, a barátainak és a szövetségeseeknek. (4/61, O 30)

Talán nem tévedek, ha a házasságszerzés felbukkanása nyomán az állam-szövetség létrehozása mellett úgy értelmezem a mindkét nemre irányulni kész Erósz összefonódását a poliszgondolattal Xenophónnál, hogy a heteroszexuális Erósz égi hatásai a kizárólagos kapcsolatot alapozzák meg annyiban, amennyiben a Hierónban olvasható, korábban említett különös megfogalmazása előfeltételezi a férfi-nő kapcsolatnak azt az intimitását, amelyet egy harmadik belépése tönkretesz.

[S]ok városban úgy vélik, hogy a házasságtörőket nyugodtan halálra lehet ítélni, hiszen ők a férj és a feleség közötti baráti viszony megromlói, viszont ha az asszony akarata ellenére lesz másé, a férj emiatt semmivel sem fogja őt kevésbé értékelni, feltéve persze, hogy az asszony érzelmei változatlanok. (3/3-4, 555)

De itt persze valóban csak az „Égi” Erószra lehet gondolni, hisz „mindközönségesen”, mint említettem, Erósz még az újdonsült házaspár Kritobuloszt is a Kleiniász iránti lángoló szerelemre indítja, Nikératoszt pedig megvádolják, hogy azért propagálja a hagyományok borításában, hogy a feleségével elhithetesse, hogy senkivel sem váltott csókot.

A fiúszerelmek „égi” Erószát viszont, ha Szókratészt tekintjük legfőbb megtestesüléseként – amit nemcsak saját tanúságtételei alapján tehetünk meg mind Platónnál, mind Xenophónnál, hanem Ficino sajátos kommentárja nyomán is –, a kizárólagos kapcsolatok fő ellenségének kell látnunk. Korábbi Ficino-idézetünk is alapvetően erről szól, Platón Alkibiádészének vádaskodásai is, és Xenophón Antiszthenésze is ezt fejezi ki, amikor válaszol Szókratész korábban idézett évődő ripacszkodására:

Jól tudjuk ám – zsörtölődött Antiszthenész –, hogy mindig ezt csinálod! Te, önmagad kerítője! Egyszer arra hivatkozol, hogy a daimonion tiltotta meg, hogy velem beszélj, máskor meg más kibúvót találsz. (8/5, O 36)

„Önmaga kerítője” a szókratészi értelemben aligha lehet más, mint aki „együttlétet”, közösséget alapoz meg az erényes szeretet fölkeltésével önmaga iránt, de közvetve vélhetőleg a szeretők között is – hisz amikor az egész város rokonszenvének felkeltéséről beszél, „városon” aligha érthetjük egymásra acsarkodó polgárok tömegét. Annál is kevésbé, mivel egy olyan helyen, ahol Xenophón biztosan Platón *Lakomájára* utal vissza, éppen azt latolgatja, milyen fajta szerelmek az, amelyik valóban ütőképpessé tesz egy hadsereget, ha tagjai között fennáll.

Pauszanasz, Agathón költő szerelme mégis védelmébe veszi azokat, akik mértéktelenségükben együtt fetrengenek, azt állítva, hogy a legbátrabb hadsereg szeretőkből és szerelmükből jött létre. [...] A lakedaimóniak ezzel szemben úgy tartják, ha valaki a testi szerelemre vágyik, minden megtiszteltetésből és erkölcsi jóból kirekeszti magát. Olyan kiválóan nevelik a szeretőket az erényre, hogy még idegenek között, ha szerelmesüktől távol állítják is őket csatasorba, ugyanúgy szégyennek tartanak cserbenhagyni azt, akit éppen melléjük osztottak be.” (40)

Azt nem állítanám ugyan, hogy Xenophón nem ferdíti el ezzel az értelmezéssel Pauszanasz Platóntól előadott gondolatait, de a lényegen ez nem változtat: az igazi közösséget a lelki kapcsolat értelmében vett „égi” szerelemre alapozva gondolja el. Legalábbis ennek az elgondolásnak védelmében foglalkoztatja Szókratészt abban a hosszú gondolatmenetben, amelyben Szókratész Kalliaszt igyekszik erényes szerelemre tanítani Autolükosz iránt.

Hérára, Szókratész – vágott közbe Hermogenész –, sok más tettetédrt is csodálatlak, de most azért, ahogyan bókokba szőve oktattad Kalliaszt, hogyan kéne viselkednie [még inkább]! (O 37)

Még maga a mindenki által vágyott csodaszép Autolükosz is tanúságot tesz a végén arról, hogy a világra szólón csúnya Szókratész morális nagysága legalábbis rokonszenvet ébresztett benne – vagyis Szókratész jól úzte az önmaga kerítőjének mesterségét:

Autolükosz ekkor visszafordult, és azt mondta: – Hérára, Szókratész, azt hiszem, testileg-lelkileg kiváló ember vagy! (O 42)

Ennek a lelki, erényes szerelemnek alapvető példái a poliszközösségért véghezvitt, igen különböző tettek. A Themisztoklészt Hellász felszabadítására képessé tevő erény, a Periklészt Athén legjobb tanácsadójává tevő erény (Platón *Gorgiasz*beli Szókratészszel szemben, aki Periklészt is semmibe veszi mint politikust), a Szólont a legjobb törvények alkotására képessé tevő erény. Szókratész majd Kalliasz ugyanabban az értelemben foglalja össze a beszéd tanulságát: az égi Erősz mindkettejüknél a polisz szeretete:

Mindig is osztotam a várossal az olyan férfiak iránti szerelemben, akik természetüknél fogva kiválóak, és buzgón törekszenek az erényre.

Így fejezte be szónoklatát Szókratész, Kalliasz pedig a következőképp reagált:



Szóval a város számára akarsz kerítőként kiközvetíteni, Szókratész, hogy politizáljak, és az állam mindig szeressen? (41)

S valóban, a „valódi férfierényt” Xenophón Szókratésze a poliszért ténykedő Erósz megnyilvánulásaiban látja. Természetesen – gondolhatjuk – hiszen egy demokratikus rezsim épp polgárai polisz-szereteten áll vagy bukik. De mit lehet kezdeni egy zsarnoki rezsimmel? Ha nem is polgárként, de legalább íróként, aki a *Lakomában* kifejtett poliszpolgári erényes szeretet eszményét a zsarnokság valóságával ütközteti.

Xenophón a dévajkodó lakomán együttlévő, egymás szavába vágó, egymással évődő vagy akár csúfondárosan viselkedő athéniai sokszereplős színbongásával szemben egy végletesen lecsupaszított jelenetet állít elénk másik említett dialógusában: Szimonidész fölkeresi Hierónt, a zsarnokot. Ők ketten váltanak szót, miközben szinte minden mondatból sugárzik a mindent átható félelem – messze nem a „túlfűtött erotika uralja a társalgást. Csodálni is lehet Szimonidészt, aki végül szeretetre próbálja tanítani a zsarnokot.

A történet egyszerűen összefoglalható, végtére is a zsarnok egydimenziós-ként feltüntetett élete nyomja rá bélyegét erre is. Szimonidész fölkeresi Hierónt, a zsarnokot, és fölteszi a kérdést, miben különbözik a magánemberi élet a zsarnokétól. Az előbbieket véleményét kifejezve fölveti, hogy a zsarnok élete sokkal élvezetgazdagabb, örömtelibb, látványosabb, mint az egyszerű embereké. Hierón ezzel szemben folyamatosan cáfolja ezt a vélekedést olyan érvekkel, amelyek végső soron mind visszavezethetők egyetlen körülményre, a szeretet- s bizalomhiány elviselhetetlenségére. Válaszként a Szimonidésztől javasolt értelmezésekre, melyek a zsarnokélet fényét emelik ki, Hierónt folyamatosan úgy beszélteti Xenophón, hogy az Platón *Gorgiasz*ának Szókratészét igazolja az ottani Kalliklészszel szemben. Kalliklész ideálja a természet-től erős és ereje által természetből uralkodásra s mindennek összeharácsolására és élvezésére teremtett boldog zsarnokról mintha a Szimonidész által előadott zsarnokkép megfelelője lenne, amely unós-untalan naivként lepleződik le. Mindenesetre, amit Hierón cáfolatként folyamatosan mond, az a *Gorgiasz*beli Szókratészt igazolja, aki kitartóan hajtogatja, hogy jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint megcselekedni. Alapvetően Hierón is ezt támasztja alá, hisz a dialógus bináris világában ő az, aki igazságtalanságok tömegét követi el mindenki mással szemben.

A zsarnoki módon, vagyis az igazságtalanságra építve kormányzott polisz a zsarnok nézőpontjából élehetetlenként mutatkozik meg. Ezt a legjobban Erósz különböző hatásainak bevonása a diskurzusba világítja meg. Szimonidész itt is naiv vagy álinaiv módon minden elképzelhető szexuális vágy ki-elégítésének lehetőségét veti föl a zsarnoki élet kiválóságának alátámasztásaként.

Akkor bizonyára csak a testi szerelem gyönyörei teszik kívánatossá az egyeduralmat. Mert ennek birtokában tényleg megkaphatod a legszebbeket, akiket csak megkívánsz. (550)

Hierón, mint az várható, tagadja ezt a konklúziót, éspedig épp a szerelem fogalmában rejlő rétegek szétválasztása és elmélyítése révén. Első rétegben a házasságról beszél, ezáltal is felmutatva Erósz hatásainak lényegi kétneműségét a xenophóni diskurzusban. Ám „a gyermeknemzés körüli élvezetek” még a xenophóni zsarnok számára is elmaradnak a fiúszerelemből fakadó mögött, s így az abból nyerhető legfőbb gyönyörűség elmaradása nagyobb úrt hagy maga után, mint a legmegfelelőbb – azaz a büszke és rátarti – nők megszerzésének lehetetlensége. A legfőbb gyönyörűség ugyanis a reménytelennek tűnő szerelmi vágy váratlan beteljesüléséből fakadó szerelmi kéj, amely ismeretlen az ő számára.

Mert jóllehet én is azt szeretném Dailokhosztól, amire emberi természetem kényszerít a szépekkel kapcsolatban, de amire igazán és hevesen epedezem, az mégis az, hogy vágyamat szerelemmel és saját jószántából csillapítsa, és úgy hiszem, előbb tennék kárt magamban, mintsem hogy erőszakkal kényszerítsem bármire is. (O 551)

Eddig a szerelem fogalmában rejlő rétegek szétválasztása volt a gondolatmenet fő tárgya. Ennek során Xenophón-Hierón elkülönítette a nők iránt érzett, házassághoz és gyermeknemzéshez vezető erotikus vágyat a fiúszerelemtől, illetve a szerelmet, mint beteljesült vágyat ennek igazi vágy-aspektusától. A következő lépés a barátság kiemelése lesz Erósz bármely fajtájának lényegeként, olyannyira, hogy még az államok közötti viszony is erotikus viszonyként jelenik meg, amely végül a korábban idézett passzusba torkollik a házasságtörők jogos kivégzéséről.

Ha valakit szeretnek, akkor örülnek a jelenlétének, boldogan tesznek jót vele, [...] és egy emberként sietnek a segítségére, ha bajba jutott. Még az államok sem hagyhatják figyelmen kívül, hogy a barátság nagyszerű áldás és örömmel tölti el az embereket. [...] Oly nagyra becsülöm én, ha szeretik az embert, hogy úgy vélem, akit szeretnek, annak valóban az ölébe hull minden jó, az istenektől és az emberektől egyaránt. (O 555)

Hierón tehát egyfajta szerelmi morális világrendet tétel, amelynek szilárd érvényesülése dacol a zsarnokkal is, akinek minden más, világi hatalom engedni kényszerül. A barátság a minden szerelmi viszony mélyén rejlő legfőbb jó, az, ami a legerősebb kötelékként tartja össze a legkülönbözőbb erotikus viszonyokat:

Véleményem szerint azok a legerősebb kötelékek, amelyek szülőt gyermekhez és viszont, testvért testvérhez, férjet feleséghez, bajtársat bajtárshoz kötnek. [...] az emberek az ilyen kapcsolatokban tudnak a leginkább szeretni. (555)

A bajtársiasság kiemelése akarva akaratlan alkalmat ad arra, hogy ezt a szöveget is egy platóni *Lakomabéli* téma kibontásaként értelmezzük. Mint erre korábban már utaltunk Xenophón *Lakomája* kapcsán, ott Pauszaniasz külön kiemeli, hogy a férfiszeretőktől – ez felelhet meg a hieróni bajtársaknak – joggal tartanak a zsarnokok: egymás iránti szeretetük félelmet nem ismerővé teszi őket a gyűlölt zsarnokkal szemben. Pont ebbe az irányba vezeti Xenophón Hierónt is:

De mi a helyzet a türannoszokkal? Többen megölték gyermeküket, mások éppen általuk veszték el, testvérek [...] egymás életére törtek, többeket pedig saját feleségük gyilkolt meg, és azok a bajtársak, akiket legjobb barátjukként tartottak számon, csapdát állítottak nekik. (555)

Minden jel arra mutat, hogy a magánember és a zsarnok között aszimmetrikusan oszlik meg a hiány, a szükség, *penia*, amely így vagy úgy elháríthatatlanul jellemzi a véges emberi létet. A zsarnok a *magánemberi* szükségletekből ugyan akár felfokozott mértékben is képes kielégülést szerezni, ám nagy árat fizet érte: „a szükség miatt rákényszerülnek, hogy egész életükben szégyenletes gonoszтetteket eszeljenek ki”(557), vagyis igazságtalanságot igazságtalanságra halmozzanak. Ennek viszont valóban zsoldja lesz az erőszakos halál, legvalószínűbben épp azoknak a kezétől, akikben a *magánember* gondolkodás nélkül megbízhatna. A *bizalom a zsarnok örökkévalón kielégíthetetlen szükséglete*. Ennek híján még a szerelemlétra negyedik fokán álló törvények sem működnek a számára:

Nekünk, kedves Hierón, a táborban elég pusztán őrszemeket állítanunk, s aztán nyugodtan megvacsorázunk és nyugovóra térünk. [...] Zeuszra, így van, Szimónidész, mert a törvények szemmel tartják az őrszemeket, [...] a türannoszok viszont bérért fogadják fel az őroket, akár az egyszerű aratómunkásokat. (559)

S itt nyilván kiegészíthetjük az Erősz működésével vonható párhuzamot: amikor az őr megöli a zsarnokot, helyett, hogy megvédené, mert sokkal több pénzt kap ezért az egyetlen pillanatért, mint amúgy több évnyi védelmi szolgáltatásért, akkor nyilvánvalóan a pénzért árult közönséges szerelem automatizmusa működik benne, a törvények tiszteletében megnyilvánuló, értelmi megfontoláson nyugvó égi Erősz helyett.

A dialógus zárataként Szimonidésztől előadott tanítást, amelyre már többször utaltunk, kézenfekvő egyfajta machiavellista fejedelemtükröként értelmezni platonikus értékrenddel a háttérben. Az uralkodó feladata kettős. Egyrészt „[m]egtanítani az embereket minden szépre és jóra, és azt, aki a legkiválóbb a végrehajtásban, megbecsülésben és tiszteletben részesíteni”; másrészt „megszégyenítést, büntetést és fenytést alkalmazni olyanokkal szemben, akik kívánni valót hagynak maguk után”. Nem meglepő, hogy a tanácsot követve az uralkodó maga osztja majd a dicséretet, de másra testálja a fenytés végrehajtását. Ugyanakkor, e Machiavellit megelőlegező felosztás, mint pusztá hatalmi eszköz világosan kiegészül egyfajta erotikus morális világrenddel, amelyet még a zsarnok is kénytelen elismerni. Ezért a tanítás kétféleképp értelmezhető. Vagy úgy, hogy a fiktív Szimonidész a kezdettől meglévő naivitását fokozza a végletekig, figyelmen kívül hagyva a szeretetlenség leküzdhetetlenül „transzcendentális” jelenlétét a zsarnok életében, vagyis azt, hogy diametrális ellentét feszül a zsarnoki hatalomgyakorlás és a szépre-jóra való nevelés között. Vagy úgy, hogy Szimonidészt kifinomultan gondolkodó s jövőbelátó politikai teoretikusnak tekintjük valóban megszívlelhető, sőt megszívlelendő tanácsokkal, amelyeket még a 20-21. században is sikeresen alkalmaznak egyes zsarnoki főhatalmak – persze a tisztán Machiavelli-féle változatban, megfelelkezve a platóni-ficinói morális értékrendről.

## AZ ÖNMAGÁT ELVARÁZSOLÓ POLISZ. PLATÓN A KARTÁNC POLITIKAI SZEREPEÉRŐL

---

SIMON ATTILA

A kartánc egésze számunkra: az egész nevelés” – mondja Platón *Törvények* című dialógusában az Athéni (672e5).<sup>1</sup> Neveletlen, *apaideutosz* az, aki járatlan a kartáncban, a jól nevelt ember pedig a jó kartáncos (654a–b). Mi ennek a nevelésnek, melyet a kartánc (*khoreia*) médiuma közvetít, a politikai célja, s miben áll és hogyan megy végbe ez a közvetítés?

A *Törvények*ben a nevelés csakis közösségi célja felől értelmezhető: a polgárok nézetei s így az egész *polisz* egységének és önazonosságának biztosítása (664a).<sup>2</sup> Hogy a kardalok előadása alkalmas lehet ilyen feladat betöltésére, az önmagában nem Platón újítása. A Platón által fölvetetthez hasonlóan ugyanis az archaikus és klasszikus kori görög gondolkodás és gyakorlat számára a táncsal kísért kardalnak, ahogyan részben a költészet más műfajainak is, nélkülözhetetlen emlékezet- és identitáspolitikai szerepe volt.<sup>3</sup> Ennek alátámasztására a költészet köréből elegendő néhány jól ismert példát említeni, csupán jelzésszerűen: a korai elégiaköltők (Kallinosz, Mimnermosz, Türtaiosz) harci és politikai költeményeit, s első sorban is Szolón politikai elégiáit;<sup>4</sup> az *iambosz*-költészet morális és politikai célzatú invektíváit;<sup>5</sup> végül, de a további mondanódó szempontjából mindenekelőtt, a kardalköltők (Pindarosz, Bakkhülidész) ünnepi költeményeinek emlékezet- és identitáspolitikai jelentőségét.<sup>6</sup> Aho-

---

<sup>1</sup> Platón: *Törvények*. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Bolonyai Gábor; jegyzetek és utószó: Bolonyai Gábor és Németh György, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2008. – A tanulmány megírását az NKFIH K 124125, K 112253 és K 128492 projektje támogatta.

<sup>2</sup> Lucia Prauscello: *Performing Citizenship in Plato's Laws*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014, 105, 107.

<sup>3</sup> Prauscello: *I. m.*, 139.

<sup>4</sup> Szolón egy helyen egyenesen azt mondja, hogy „szavainak szép rendjét” *politikai beszéd* gyanánt adja elő énekelve (frg. 1.2: κόσμον επ<εω>ν †ωιδῆν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος). Vö. John Herington: *Poetry into Drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*. University of California Press, Berkeley, 1985, 32–34, aki Türtaiosz költeményei kapcsán úgy fogalmaz: „these were instruments of civil and military policy”. Platón a *Törvények* egy helyén maga is Türtaioszt idézi a költészet erkölcsi nevelő hatásának példaként (660e–661a).

<sup>5</sup> Herington, *I. m.*, 39; Mayer Péter: *A líra születése*. Akadémiai, Budapest, 2009, 71–79.

<sup>6</sup> Ehhez, távlatosabb következtetéseket is megfogalmazó esettanulmányként, lásd például Agócs Péter: „Felejtés és emlékezés Pindarosz 7. Iszthmoszi ódájában” In.

gyan Barbara Kowalzig megfogalmazta, a „tánkar a görög kultúrában az egészen korai időktől kezdve a társadalmi szolidaritást, a csoportidentitást, később pedig a *polis* polgárainak kohézióját jelképezi.”<sup>7</sup>

John Herington volt az, aki *Poetry into Drama* című, máig meghatározó művében a teljes korai görög költészet és ennek előadásformái kapcsán hangsúlyozta azt az eposzokéval összevethető kultúraalkotó szerepet, amelynek megjelölésére a *song culture* fogalmát vezette be. Az „énekkultúra” fogalmával jelölt jelenség olyan társadalom performatív gyakorlataira vonatkozik, „amelynek az elsődleges médiuma, mely arra szolgált, hogy legfontosabb érzéseit és gondolatait kifejezésre juttassa és kommunikálja, az ének volt. (...) A korai görögség számára a recitált vagy énekelt költészet volt az elsődleges médiuma a politikai, erkölcsi és társadalmi eszmék – történetírás, filozófia, tudomány (ahogyan ezeket akkoriban értették) – elterjesztésének; gyakorlatilag annak, amit Sókratés később »emberi bölcsességeknek» nevezett.”<sup>8</sup>

Általánosságban a kartánc azért alkalmas ennek a feladatnak a betöltésére, mert olyan kommunikációs helyzetként fogható föl, „amely olyan kommunikációs partnerek közös *testi jelenlétében*” megy végbe,<sup>9</sup> akik „közvetlenül be vannak vonva a cselekvésbe”.<sup>10</sup> A *khoreia* a görögök számára „a tiszta jelenlét előállítására szolgáló gépezet, amely a mimézis révén összekapcsolja, sőt összeolvasztja az isteneket, a táncosokat és a nézőközönséget”, s a jelenlétnek ennél az előállításánál *erőszak* is fontos szerepe van.<sup>11</sup> Az, hogy a testi

---

Kroó Katalin – Ferenczi Attila (Szerk.): *Aranykor – Árkádia. Jelentés és irodalmi hagyományozódás*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007, 29-62.

<sup>7</sup> Kowalzig, Barbara: „Broken Rhythms in Plato's *Laws*. Materialising Social Time in The Chorus“ In: Anastasia-Erasmia Peponi (Szerk.): *Performance and Culture in Plato's Laws*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 171-211, itt: 173. Sőt, a zene és így a ritmus erkölcsi-társadalmi hatásának elmélete is megjelent már a Kr.e. 5. században, a zeneteoretikus Damónnál vagy éppen Arisztophanésznál (Andrew Barker: *Greek Musical Writing I. The Musician and His Art*. Cambridge University Press, Cambridge 1984, 169; Kowalzig: *I. m.*, 185. és 208, 43. jegyzet). Ami a platóni elmélet történeti háttérét illeti, Kowalzig a kartánc koncepcióját a *Törvények*ben úgy látja, mint Platón válaszát, a *poliszt* és a polgárok közösségét összetartó kapcsolatoknak, s az ezek alapjául szolgáló erkölcsi alapoknak a filozófus által érzékelt eróziójára (178).

<sup>8</sup> Herington: *I. m.*, 3.

<sup>9</sup> Hans Ulrich Gumbrecht: „Rhythmus und Sinn“ In: Uő – Karl Ludwig Pfeiffer (Szerk.): *Materialität der Kommunikation*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 714-729, itt: 714 (kiemelés az eredetiben); vö. Uő: *A jelenlét előállítása*. Fordította Palkó Gábor, Ráció, Budapest, 2010, 69-76, 81-97.

<sup>10</sup> Paul Zumthor: „Körper und Performanz“ In: Gumbrecht – Pfeiffer (Szerk.): *i. m.*, 703-713, itt: 703-704.

<sup>11</sup> Leslie Kurke: „Imagining Choralit: Wonder, Plato's Puppets, and Moving Statues“ In: Peponi (Szerk.): *i. m.*, 123-170, itt: 147.

jelenlét effektusai magukban hordozzák a politikai instrumentalizálás lehetőségét, az előadás »érezhetőségében« (»Fühlbarkeit«) rejlik, vagyis abban a tényben, hogy az előadás során az üzenet „közvetítésében sokféle inger és érzékelés” működik közre.<sup>12</sup> E folyamatban alapvető szerepet játszik az ún. kinesztétikus empátia, „vagyis az a folyamat, amelynek során a néző testileg és a mozgás érzékelése révén azonosul a táncos által előadott mozgással.”<sup>13</sup> A kinesztétikus empátia a nézők esetében vonatkozhat a kartánc gyönyörködő szemlélésének testi tapasztalatára, de vélhetőleg arra is, ahogyan a nézők öntudatlan ritmikus mozgások kíséretében követik a táncosok mozgását (dobolás az ujjakkal, a fej vagy egyéb testrészek ritmikus mozgatása stb.). *Erósz* szerepe itt is, a testi-kinesztétikus azonosulás folyamatában is fontos, hiszen a táncban egyfajta „erotikus kapocs (*suturing*)” fűzi össze egyik táncost a másikkal, a táncosokat a közönséggel”, s ez az erotikus kapocs köti mindannyiukat ahhoz a habituációs folyamathoz is, amelyben polgárrá formálódnak.<sup>14</sup> Paul Zumthor többször is kiemeli a közvetlen érzékelés szerepét az előadásnak, mint „műnek”, vagyis mint „szöveg, hangzás, ritmusok, optikai elemek” összességének komplex hatásában. „A szövegből a hang csinál művet az előadásban. Ebből a célból az előadás minden olyan funkcionális elemet bevet, amely a mű-jelleget képes hordozni és fölerősíteni, s amely alkalmas arra, hogy a mű megtörténeése révén annak autoritását és meggyőzőerejét érvényre juttassa.”<sup>15</sup>

Ezeknek a közös mozgásra, s főként ennek ritmusára vonatkozó általános kultúratudományos, antropológiai és idegtudományi meglátásoknak a fényében Platónnál a kartánc azért is különösen alkalmas közege a politikai nevelésnek, mert a polgárok zárt és teljes körének együttes és kölcsönös cselekvése itt, a *Törvények* fiktív világában az új, most megalapítandó közösség önprezentációjaként, egyszersmind e közösség erkölcsi és társadalmi megalkotásaként és önszabályozásának modelljeként valósul meg.<sup>16</sup> Az egész *polisz* egységének ebben a megteremtésében játszik nélkülözhetetlen szerepet a

---

<sup>12</sup> Zumthor: *I. m.*, 704.

<sup>13</sup> Sarah Olsen: „Kinesthetic Choreia: Empathy, Memory, and Dance in Ancient Greece”, *Classical Philology* 112. 2017., 153-174, itt: 154; Lucy Jackson: „Greater Than Logos? Kinaesthetic Empathy and Mass Persuasion in The Choruses of Plato's *Laus*” In. Ed Sanders – Matthew Johncock (Szerk.): *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2016, 147-163, itt: 156-158.

<sup>14</sup> Kurke: *i. m.*, 152.

<sup>15</sup> Zumthor: *i. m.*, 705.

<sup>16</sup> Prauscello: *i. m.*, 118-119; G. R. F. Ferrari: „Plato and Poetry” In. George Alexander Kennedy (Szerk.): *The Cambridge History of Literary Criticism, Vol. I.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 92-148, itt: 105, 141.

kartánc. A kartánc során, ahogyan Peponi megfogalmazza,<sup>17</sup> az előadók és a közönség közötti határok feloldódásával mintegy az éneklő *polisz* „varázsolja el” önmagát. Mégpedig – így korrigálja Prauscello egy lényegi ponton Peponi tételét – nemcsak „önreflexív” módon, tehát nem csupán magukra a táncosokra irányulva, hanem azért is, mert a kartánc Magnésziában megvalósítandó gyakorlatában feladóknak és címzetteknek, táncosoknak és közönségüknek a „teljes körré válása” jelenti a *khoreia* „társadalmi és kulturális szerepének betöltését”.<sup>18</sup> Platón szavaival: „férfinak és gyermeknek, szabadnak és szolgának,<sup>19</sup> nőnek és férfinak, és egyáltalán az egész városnak az egész város számára (ὅλη τῇ πόλει ὅλην τὴν πόλιν αὐτὴν αὐτῇ) szüntelenül énekelnie kell ezeket a himnuszokat, mint valami varázsénekeket (ἐπῳδούσαν)” (665c2–5).

Ennek az identitásképző és -erősítő folyamatnak a fiziológiai beágyazottságát jól mutatja, hogy Magnészia új közösségének teljeskörű egysége Platón szerint ki kell hogy terjeszkedjen az érzékszervekre is annak érdekében, hogy ezek bizonyos mértékig „közössé” váljanak (κοινὰ ἀμὴ γέ πη γεγονέναι), tehát hogy az új polisz lakóinak szeme, füle és keze képes legyen úgyszólván közösen látni, hallani és cselekedni, s ugyanez vonatkozik az érzéseknek – az öröm és a fájdalom elemi érzéseinek – a közösségére is (739c5–d3). A *khoreia* teljesítményét ennek az egységnek a kialakításában mindenekelőtt, mint a szöveges és a szociokorporális formák együtthatását tudjuk megragadni. Szociokorporális formákon Paul Zumthorral azoknak a „nem szöveges alkotórészeknek” a multiszenzorikus komplexumát értve, „amelyek a résztvevők testiségével és társadalmi létezésével függenek össze”, ha őket, mint egy csoport tagjait, és ezzel egyidejűleg, mint önálló egyéneket vesszük számításba.<sup>20</sup>

A kartáncban eseményszerűen megtestesülő ritmusnak döntő szerepe van ebben a teljesítményben. Ez a szerep Hans Ulrich Gumbrecht szerint a ritmus koordináló funkciójaként írható le: „a ritmikus nyelv szimultán használatát megkönnyíti a különböző egyének testi mozgásainak koordinálását, lehetővé teszi számukra, hogy – metaforikusan szólva – »kollektív szubjek-

<sup>17</sup> Peponi: *i.m.*, 222, 232.

<sup>18</sup> Prauscello: *i.m.*, 107–108 (hasonlóan 132; 165: „to watch the dance and song is a way to participate in it”), Peponi nézetének meggyőző kritikájával együtt (108., 11. jegyzet); hasonlóan Olsen: *i.m.*, 158, 166, és Jackson: *i.m.*, 156–157, 23, jegyzet; Peponi mellett foglal állást, újabb érvek fölvonultatása nélkül, Kurke: *i.m.*, 153, 159.

<sup>19</sup> Idegenek és szolgák bevonása a kardal előadásába a korabeli görög gyakorlathoz képest újítás lett volna. (Klaus Schöpsdau: Platon, *Nomoi (Gesezte)*, Buch I–III. Ford., komm. Klaus Schöpsdau, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, 310.) Peponi: *i.m.*, 222 a *khoreia* platóni koncepciójának szempontjából lényeginek látja ezt az újítást, mely megmutatja, mennyire komolyan és koncepciózusan gondolta el Platón a kardal közösségépítő szerepét.

<sup>20</sup> Zumthor: *i.m.*, 707.



tummá» váljanak.”<sup>21</sup> Leslie Kurke pregnáns megfogalmazását idézve, mely már kifejezetten a kartánc platóni elméletére vonatkozik: „A kartánc figyelemreméltó műve a következő: mozgás és ének tökéletes koordinálása vagy együttessé szervezése (*orchestration*) oly módon, hogy a sok hang egyetlen hangként énekel, és a sok test egyetlen organizmusként mozog. (...) a kartánc »tökéletes polgárokat« formál meg, amennyiben ezek mindannyian uniszónóban nyilvánulnak meg, harmóniában egymással.”<sup>22</sup> A kartánc révén az előadók és a közönség „egyetlen szubjektummá válnak”, melynek önazonossága a táncosok és a nézők kinesztétikus érzékelésének vagy érzésének azonosságán alapul.<sup>23</sup> Az előadók oldalán ez a beszéd- és hallószervek, valamint a saját test mozgásának érzését jelenti, az előadást aktívan követő, azt úgyszólván „utánaalkotó” („nachvollzieht“) befogadók oldalán pedig a saját hallószervek és a saját test kinesztétikus érzését,<sup>24</sup> s e kettő összekapcsolódását, sőt – mindenekelőtt tehát a ritmus érzékelésében – fedésbe kerülését. Ahogyan Platónnál olvassuk: az istenek, miután a harmónia és a ritmus iránti érzékkel megajándékozták az embereket, „dallal és tánccal” fűzik össze (συμειπντας) a polgárokat (654a4).

Az eddigiek összefoglalásaképpen Barbara Kowalzig megfogalmazását idézem a kartáncban résztvevők testi-érzéki koprezenciájának és a kartánc politikai szerepének kapcsolatáról: „a tánc ritmusa testi affinitást hoz létre a polgárok között, az egyéni és a kollektív szelf kapcsolódási pontján; (...) a ritmus alapozza meg (...) a »testi társiasságot« (the ‚bodily social‘), amely a táncoló közösség fizikai tulajdonsága, ugyanakkor olyan transzcendens erő, amely az egyének ritmikus impulzusának konvergenciájaként valósul meg a karban. (...) az egyének testének fizikai tulajdonságai összeolvadnak a kollektív ritmus fizikai tulajdonságaival; némiképp materialista fordulattal szólva, ez a kollektív ritmus válik azzá a kapcsolódási ponttá, ahol »természet« és »kultúra« a társadalomban találkozik.”<sup>25</sup>

Ennek értelmében viszont a kartánc szabályozása és begyakoroltatása Platónnál az uralom egy formájaként is felfogható, s így határozott hatalompolitikai szerepe is lesz. Az a felismerés, hogy a szabályozott mozdulatok szabályos összehangolásának koordináló elemeként a ritmus közösségi mozzanatot foglal magában, a ritmus szabályozására irányuló törekvést mint az egyén fölötti kontroll kialakítására tett próbálkozást mutatja meg: „a társa-

<sup>21</sup> Gumbrecht: „Rhythmus und Sinn“, 717.

<sup>22</sup> Kurke: *i.m.*, 132 (653c7-654a7-hez).

<sup>23</sup> Gumbrecht: *i.m.*, 721-722.

<sup>24</sup> Gumbrecht: *i.m.*, 721.

<sup>25</sup> Kowalzig: *i.m.*, 172-173.

dalmi létezés ritmusának uralása a hatalom egy formája”.<sup>26</sup> Ebben az összefüggésben továbbá a „ritmus fölötti ellenőrzésnek döntő szerepe van a társadalmi változás megakadályozásában. Amit a *Törvények* megpróbál társadalmilag szabályozni, az az egyéni, emberi *rhüthmosz* alapvető szabálytalansága.”<sup>27</sup> Érdeemes azonban azt is megemlíteni, hogy ennek az uralhatatlan fölött gyakorolt uralomnak<sup>28</sup> – vagy legalábbis az erre irányuló törekvésnek – megvan a maga veszélyei is, amennyiben a pedagógiai-politikai instrumentalizálás során olyan eszközöket vesz használatba, amelyek képesek önállósodni. A *khoreia* fölötti ellenőrzés a társadalmi idő menetének szabályozását jelenti, miközben azonban megszabja a táncmozdulatokat s ezek tempóját és ritmusát, elkerülhetetlenül enyhít is a hatalom szorításán, ezáltal pedig képes (akaratlanul, sőt szándékával ellentétesen) társadalmi változást előidézni. Elszabadulhat a ritmusban rejlő vad erő.<sup>29</sup>

A politikai közösség egysége, melynek kialakításában tehát a kartánc (az említett kockázatokkal együtt) kulcsszerepet játszik, Platónnál a közösség morális egységén alapul. Ez az antikvitás legnagyobb politikai gondolkodójánál, Platónnál Arisztotelészen át Ciceróig általánosnak mondható elképzelés a *Törvények* második könyvében a gyönyörkeltő, az igazságos, a jó és a szép egységére irányul,<sup>30</sup> s a polgárokból a nevelés során kiteljesedő *areté*, „a maga teljességében vett erény” (653b6) térfogatában érhető el. A polgárok közötti viszonyokban megvalósuló, a kartánc által előmozdított „összhang”, vagyis az összetartozás érzése az egyén morális pszichológiájában kedvező esetben megjelenő „összhangnak (συμφωνία)” egyfajta visszhangszerű eredménye.<sup>31</sup> Ez a lélekformálás során kialakítandó összhang közelebbről preracionális (de nem szükségképpen irracionális) affektusok és gondolkodás összhangját jelenti, s kialakulása a *logosz*szal, vagyis helyes „értékítéssel”<sup>32</sup> még nem rendelkező gyermekek esetében a „megfelelő szokások révén helyesen szoktatás (ὁρθῶς εἰθισθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν)” által mozdítható elő (653b1–6).<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Kowalzig: *i.m.*, 180.

<sup>27</sup> Kowalzig: *i.m.*, 187.

<sup>28</sup> Kowalzig: *i.m.*, 203.

<sup>29</sup> Kowalzig: *i.m.*, 193.

<sup>30</sup> 663a9–b1: ἡδὺ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν τε καὶ καλόν; vö. 662d1, 663a1–7, 667c5–7.

<sup>31</sup> Prauscello: *i.m.*, 122; a συμφωνία az ének és az affektusok összhangjára is utal, vö. *Állam* 401b–d, és Kurke: *i.m.*, 139; „Amit az Athéni itt leír, azok az ésszel összhangban lévő *pathosz*ok: mint egy tökéletesen összehangolt kórus, amely uniszónóban énekel.”

<sup>32</sup> Susan Sauvé Meyer: *Plato: Laws 1 and 2*. Fordítás, előszó és jegyzetek: Susan Sauvé Meyer, Oxford University Press, Oxford, 2015, 209.

<sup>33</sup> Vö. *Állam* 400c–402a, 590e–591a, és Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1104b11–13 (utalással Platónra); *Politika* 1340a14skk.

Emellett pedig, a felnőttek esetében, bizonyos korrekciós, őket a helyes útra visszavezető hatása van (653d).<sup>34</sup>

Azok az affektusok, melyeknek később összhangban kell lenniük a majdan kialakuló *logos*szsal, „a gyönyör és a szeretet, a fájdalom és a gyűlölet (653b2–3: ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος).” Ezeket kell a megfelelő módon elültetni a gyermekek lelkébe „akkor, mikor még nem képesek maguknak számot adni róluk.”<sup>35</sup> Az affektusokkal való helyes bánás, egyáltalán a megfelelő affektív válaszok előhívásának középpontjában a gyönyör (*hédoné*, *khairéin*, *khara*) áll.<sup>36</sup> Ugyanakkor ez a gyönyör nem az egyetlen, sőt még csak nem is a legfőbb célja a kardalok éneklésének, hiszen a gyönyör kognitív (667d–668b) és ezzel összefüggésben morális (669c, 670d–e) céloknak van alárendelve. A gyönyör csupán médiuma vagy vehikuluma annak az – éppen gyönyörűséges és ezért vágykeltő voltának köszönhetően – mindig megújuló meggyőző erőnek,<sup>37</sup> mely a helyes értékek és viselkedés elsajátítását lehetővé teszi, amennyiben az ember szükségképpen „hasonlóvá válik ahhoz, amiben gyönyörködik” (656b4–5: ὁμοιοῦσθαι δὴ τοῦ ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὁποιεῖς ὢν χαίρειν).<sup>38</sup> Ebből a szempontból nagy jelentőségű az a körülmény, hogy a kardal résztvevői előadásukat egy olyan közösségnek mutatják be, melynek ők maguk is részei, s melyet maga a kar reprezentál: „az előadók polgárok, akik mindegyike *in propria persona*” nyilatkozhat meg,<sup>39</sup> elkerülve ily módon a drámai mimézissel együtt járó alakváltásnak azokat a morálisan romboló következményeit, melyeket az *Államban* az örök neveléséről szólva Platón olyan élesen elutasított.<sup>40</sup>

Morális és esztétikai között is a gyönyör közvetít: „Mínthogy a kartánc jelemek utánzása mindenféle cselekvéseken és eseményeken keresztül, és eze-

---

<sup>34</sup> Thomas L. Pangle: *The Laws of Plato*. University of Chicago Press, Chicago – London, 1980, 405–406; Prauscello: *i.m.*, 129, 137–138; Sauvé Meyer: *i.m.*, 213.

<sup>35</sup> Az affektusok jelenlétéről a kartánc segítségével történő nevelésben lásd a legújabban Jackson: *i.m.*, jöllehet azzal, hogy az affektusok ebben *kizárólagos* szerepet játszanának (vö. 153), nem érték egyet, hiszen a *logosz*, vagyis a szeman-tikai (egyszersmind kognitív és morális) elemek ugyanolyan fontosak a kartánc erkölcsi nevelő hatásában.

<sup>36</sup> Az elméleti fejtegetések mellett lásd ehhez a *khoroosz* és a *khara* (öröm) szavakkal játszott etimológiai játékot: 654a4–5.

<sup>37</sup> Prauscello: *i.m.*, 132.

<sup>38</sup> Vö. *Állam* 395d1–3, és Antony Hatzistavrou: „‘Correctness’ and Poetic Knowledge: Choric Poetry in the *Laws*” In: Pierre Destree – Fritz-Gregor Herrmann (Szerk.): *Plato and the Poets*. Brill, Leiden – Boston, 2011, 361–385, itt: 362–366.

<sup>39</sup> Prauscello, *i.m.*, 127–128, 157–158.

<sup>40</sup> Ehhez lásd Ferrari, *i.m.*, 109, 114–116, 120, 124–125; *Állam* 395c–d, és vö. 607a, ahol Szókratész azt mondja, hogy az ideális társadalomba legfeljebb az istenek tisztelőit énekelte himnuszokat és az erényes embereket magasztaló költeményeket szabad beengedni.

ket a jellemeket minden egyes táncos a maga jellemével és utánzóképes-ségével játssza el, ezért szükségszerű, hogy akinek a természet vagy a megszokás vagy mindkettő révén kialakult jellemével összhangban van mindaz, amit elmond, elénekel vagy eltáncol, az gyönyörködik bennük (χαίρειν), dicséri és szépnek (καλὰ) mondja őket” (655d5-e2, a fordítás módosítva). A *kalon* többértelműsége – nevezetesen hogy egyaránt vonatkozhat erkölcsi és esztétikai értékre – teremti meg a lehetőségét annak, hogy a morális közvetlenül az esztétikaihoz kapcsolódjon. Ezért lehetséges például az, hogy a bátor ember mozdulatát vagy az ő jellemét megzendítő dallamot (σχημα ἢ μέλος) szépnek (καλὰ) mondjuk, a gyáváét viszont rútnak (αισχρά; 655a9-b2, vö. 802c-e; az *aiszkhron* mint „rút” és „szégyenletes” ugyanazzal a kétértelműséggel rendelkezik, mint pozitív párja). Annak, ami gyönyörködtet, morális és esztétikai értelemben is „szépnek” kell lennie (655e3-5, 815d-816a).<sup>41</sup> Ha pedig ez így van, akkor kulcsfontosságú lesz, hogy már magában az érzékelésben (*aiszthészisz*) megjelenjen, mégpedig *helyesen*, vagyis a „valóságnak megfelelően” az érzékelt dolgok erkölcsi minősége: a valóban (erkölcsi értelemben) szépet kell (esztétikai értelemben) szépnek és a valóban rútat rútnak tartanunk (654c).<sup>42</sup> A kartánc művészete mint morális nevelő és szabályozó eszköz egyszersmind az érzékelés (*aiszthészisz*) szabályozását jelenti. Az erkölcsi hatás voltaképpen ezen az érzéki-esztétikai hatáson alapul, s ezért ez utóbbinak a szabályozása, sőt egyenesen az érzékelés egy új „grammatikájának” a polgárok lelkébe plántálása, vagyis a *helyes* érzékelés kialakítása lesz ennek a művészetnek az elsőként elérendő célja: „a *khoreiában* megvalósuló magnésziái nevelés legfőképpen az érzékelés nevelése.”<sup>43</sup>

Összefoglalva az elmondottakat: a kartánc során megvalósuló testi-érzéki közös jelenlét az alapja annak, hogy a *khoreia* átélő résztvevői számára a ritmushoz kötődő kinesztétikus empátia fiziológiai közösségén keresztül a közös politikai identitás létrejöjjön és tartósan megőrződjön. Platón a kartáncnak ezt a teljesítményét, vagyis a politikai identitás létrehozását és fenntartását a közös morális alapra helyezi. A kartánc erkölcsi és politikai nevelő teljesítményének pedig az ezt a morált az esztétikaihoz kapcsoló érzékelés és gyönyör a végső hordozó eleme. Ebben az elméleti keretben tölti be Magnésziában a *khoreia* a maga szociokulturális és politikai szerepét, közelebbről „egén és közösség teljeskörű integrálását, mint a városállam stabilitásának alapját”.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Sauvé Meyer: *i.m.*, 233.

<sup>42</sup> Schöpsdau, *i.m.*, 270–272.

<sup>43</sup> Prauscello, *i.m.*, 116–118, 151. Vö. 661b–c, 670b és *Timaiosz* 64askk. érzékelés, gyönyör és fájdalom összefüggéseiről.

<sup>44</sup> Kowalzig: *i.m.*, 172.

# CSERÉPSZAVAZÁS MINT A KIREKESZTÉS EGY FORMÁJA – AZ OSZTRAKISZMOSZ PSZICHOANALITIKUS PERSPEKTÍVÁBÓL

---

VARGA RITA

## IDÉZETEK NEMTÖRŐDÖM HASZNÁLATA

Meglehetősen sok szövegben felbukkan egy rejtélyes, Sigmund Freudnak tulajdonított idézet: „A civilizáció akkor kezdődött, amikor egy dühös ember kövek helyett szavakkal kezdett dobálózni.”<sup>1</sup> Pontos hivatkozást egyik szerző sem használ, aminek feltehetően az is az oka, hogy ebben a formában nem találni a fent nevezett passzust a freudi életműben. Ellenben hasonlóra lehet bukkanni egy 1893-ban tartott előadása (*Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*) szövegében: „De ahogyan ezt egy angol író szellemesen megjegyezte: az az ember, aki először vágott lándzsa helyett szóbeli sértést az ellenségéhez, az volt a civilizáció megalapítója.”<sup>2</sup>

Az esetleges félreértések elkerülése végett érdemes megjegyezni, hogy ezzel a címmel jelent meg egy Josef Breuerral közös tanulmányuk is (amelynek alcíme: *Vorläufige Mitteilung*). Először a *Neurologisches Zentralblatt* hasábjain (1893. január 1., 15.), ezt követően a *Wiener medizinische Blätter*-ben (január 19., 26.). Az előadást, amely a szóban forgó idézetet is tartalmazza, eközben január 11-én tartotta meg a Wiener Medizinische Club közönsége előtt – részben a Breuerral végzett közös munka ismertetése céljából. Az eredeti tanulmányuk még ebben az időszakban ismét megjelent, újra két részletben a *Wiener Medizinische Presse*-ben (január 22., 29.); idővel pedig a Breuerral közös *Studien über Hysterie* (1895) kötetben kapott helyett. Az is megnehezíthette tehát a fenti idézetet felhasználók dolgát, hogy két szöveg is mozgásban volt párhuzamosan, és a nevezett szakasz csak az előadásban található meg – az a *Vorläufige Mitteilung*ban még nem szere-

---

<sup>1</sup> A különféle idézeteknek, „bölcsségeknek” fenntartott internetes portálokon, a közösségi oldalakon és esetenként tudománypopularizáló, ismeretterjesztő szövegekben is megjelenik az idézet, azonban – mint látni fogjuk, nem véletlenül – forrásmegjelölés nélkül.

<sup>2</sup> Freud, S.: On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena: A Lecture In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud Vol. III. (1893-1899) Early Psycho-Analytic Publications*. London, Vintage, 2001, 36. [saját fordítás]

pelt, de mégis az kanonizálódott a freudi életműben a sok átfedést tartalmazó előadásszöveggel szemben.

Az angol összkiadás szerkesztői sem tudták azonban azonosítani, hogy melyik angol íróra célozhatott a szövegrészletben Freud, aki köztudott, hogy a kor szokásaihoz híven, mértéktartóan utalt az általa felhasznált forrásokra. A jelenség, amelyre az idézet utal, annak ellenére, hogy a tanulmányban nem kapott helyet, mindenesetre jelentőséggel bírhatott Freud számára, mert *A vice és viszonya a tudattalanhoz* (1905) című szövegében ismét feltűnik, ahol már ugyan hivatkozik, de nem az angol íróra: „Lichtenberg nálam drasztikusabban megfogalmazza: »Olyankor, amikor manapság azt mondjuk, hogy bocsánatot kérek, valaha pofonvágtuk (sic!) az illetőt.«”<sup>3</sup>

### ELHÁRÍTÓ MECHANIZMUSOK ÉS A KULTÚRA

Számunkra, ahogy feltehetően Freud számára is, azért bír kiemelt jelentőséggel ez a gondolat, mert kellően reprezentálja, hogy az elhárító mechanizmusok nemcsak az egyéni viselkedésben, hanem a társadalmi folyamatokban is megfigyelhetők. Jogosan merülhet fel a kérdés, hogy a civilizáció születése hogyan kapcsolódik Freud előadásának tárgyához, a hisztériához? Freud úgy véli, hogy bármilyen sérelemre a leginkább adekvát reakció az, ha ugyanazzal a tettel reagálunk. A sértett idegrendszerének izgatottsági szintje csak ilyen módon tud helyre állni. A különböző elhárító mechanizmusok azonban megakadályoznak bennünket abban, hogy ily módon cselekedjünk, és ez válik egyszersmind a civilizált viselkedés alappillérvé. Egyúttal viszont kell találni egy másfajta, de társadalmilag elfogadható módját az izgatottság levezetésének, amire például a hisztériás beteg nem képes. Míg a legtöbb ember esetében ezeknek a sérelmeknek az emléke elhalványul, nem olyan erővel jelentkezik a későbbiekben már, addig a hisztériás ember belebetegszik az elmaradt adekvát reakció hiányába.<sup>4</sup>

Már ebben a korai Freud szövegben megjelenik annak a gondolatnak a csírája, amely majd csak a későbbiekben, a *Totem és tabu* (1912) és a *Rossz közérzet a kultúrában* (1930) című szövegekben kerül alaposabb kidolgozásra, miszerint a kultúra születését, a civilizáció létrejöttét az elhárító mechanizmusoknak (is) köszönhetjük. Azok a cselekedetek, amelyek gondolata ellen manapság védekezünk, elmélete szerint, a primitív időben valódi

---

<sup>3</sup> Freud, S.: *A vice és viszonya a tudattalanhoz*. In: Sigmund Freud: *Esszék*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1982. 118.

<sup>4</sup> *On the Psychological Mechanism of Hysterical Phenomena: A Lecture*. id. kiad. 36-37.

tettekben manifestálódtak.<sup>5</sup> Ha a pszichoanalitikus fogalmak ilyen módon kiterjeszthetővé válnak, akkor viszont érdemes eltöprengeni azon, hogy mit is értünk pszichoanalízis alatt?

### MIT AD NEKÜNK A PSZICHOANALÍZIS?

A pszichoanalízis több tudomány- és életterületen is releváns szereppel bírhat. Egyrészt, és talán elősorban, egy korszakalkotó elmélet a pszichés rendellenességek teóriái között. Másrészt, de mégis ebből kifolyólag egy sajátos eljárás is a lelki eredetű problémák kezelésére: tehát a leíró elmélet mellett terápiás praxis is. Harmadrészt metapszichológia, amennyiben a pszichés működés általános felfogását értjük alatta. Végül pedig természeténél fogva kiterjeszthető a kultúra elméletévé is. Ezzel a széleskörű érdekeltséggel is magyarázható, hogy számtalan diszciplína kapcsolódik az osztrák neurológus örökségéhez, többek között a filozófia (pl. Derrida, Lacan), az esztétika (pl. Ricoeur), az irodalom- (pl. Bloom) és a filmelmélet (pl. Metz), az antropológia (Róheim Géza), valamint a pszichológia (ego-pszichológia, tárgykapcsolat-elmélet) etc. Így nem csoda, hogy a nagyszámú továbbgondolás mellett sok kritika is érte a pszichoanalitikus megközelítésű koncepciókat és általában a pszichoanalitikus elméletet. Kétségtelen, hogy egy ilyen volumenű teóriában akadnak buktatók, főleg, ha pszichológiai vonatkozásait nézzük (elég csak abba belegondolni, hogy egy pszichológiai teóriát milyen mértékben meghatároz, hogy az elméletalkotó milyen betegcsoporttal van kapcsolatban).<sup>6</sup> Freud vitathatatlan érdeme azonban, amely egyúttal persze a hátrányára is van az elméletnek, hogy átfogóan törekedett az emberi élet számos területén feltűnő jelenségek magyarázatára. Ezáltal a pszichoanalitikus gondolkodás hibáival, logikai bukfenceivel együtt egy sajátos megközelítésmódot jelent a világhoz, a társadalomhoz, a másik emberhez és természetesen saját magunkhoz is.

Milyen a pszichoanalízisből származó fogalmakat érdemes mozgásba hoznunk a kirekesztés kapcsán? Mindenekelőtt az elhárító mechanizmusokat érdemes kicsit közelebbről megnézni. Freud is foglalkozott már velük, közülük leginkább az elfojtással, de bővebb kifejtésüket a lányánál, Anna Freudnál lehet megtalálni. Az elhárító mechanizmusok funkciója, hogy segítik az ént az ösztön-éből származó konfliktusok kezelésében. Anna Freud *Az én és*

---

<sup>5</sup> Vö. Freud, S.: *Totem és tabu*. Budapest, Belső Egészség, 2011. 143-161,

Vö. Freud, S.: Rossz közérzet a kultúrában. In. Sigmund Freud: *Esszék*. Budapest Gondolat Kiadó, 1982. 391.

<sup>6</sup> Vö. Scull, A.: *A hisztéria felkavaró története*. Budapest, Holnap Kiadó, 2013. 101-116.

az *elhárító mechanizmusok* (1966) című művében tíz különböző mechanizmust említ: regresszió, elfojtás, reakcióképzés, izoláció, meg nem történtté tétel, projekció, introjekció, önmaga ellen fordulás, ellentétbe fordítás és a szublimáció;<sup>7</sup> de ez a lista azóta már bővült. Szokás az elhárító működéseket hierarchiába rendezni, ahol a „primitív” és az érett dimenziók mentén helyezik el azokat. Minden ember használ elhárításokat, nemcsak a patológiával rendelkezők. Egyszerre több is jellemző lehet egy személyre, és a körülmények függvénye is, hogy az aktuális szituációban melyik elhárítás a domináns. A tanulmány témájához kapcsolódóan két érettebb elhárító mechanizmust érdemes kiemelni: a humort és a szublimációt. Korábban már szó esett róla, hogy nem csak az egyéni működés kapcsán van létjogosultsága ezeket a mechanizmusokat számításba venni, hanem társadalmi szinten is. Ha ellenségeinket neveltség tárgyává tesszük vagy kirekesztjük, akkor mindkét esetben arról van szó, hogy egy negatív indulatot igyekszünk elfogadható formában elvezetni. A társadalmilag elítélendő agresszív cselekedetet nem hajtjuk végre, hanem a humorban vagy más átszellemített formában manifestálódik: „Azáltal, hogy ellenségeinket kicsinynek, alacsonyabb rendűnek, megvetendőnek vagy nevetségesnek mutatjuk, mintegy kerülő úton mégis átéljük legyőzésének örömét, amiről a harmadik, aki mindvégig kívülről maradt és semmi erőfeszítést nem tett, nevetésével győz meg bennünket.”<sup>8</sup> Freud tehát a viccet eloldja attól a filozófiai és esztétikai háttértől, amely addig meghatározta, és a tiszta esztétikum létjogosultságának elvitatásával pszichológiai tényné teszi azt.<sup>9</sup> Hasonló a helyzet a részben már említett szublimáció esetében is, ahol az elfojtott részösztönöket magasabb rendű, társadalmilag hasznos célokra sikerül felhasználni. A szublimáció az, ami Freud szerint, mint elhárító mechanizmus felelős a legmagasabb kulturális eredmények létrejöttéért.<sup>10</sup>

A kirekesztés pszichoanalitikus tárgyalásakor a totemlakoma jelenségét érdemes még feleleveníteni. Freud ezt egy meglehetősen ambivalens indulatokat keltő eseményként írja le. A törzs megöli totemállatát, amely tett alapvetően tilos, de a résztvevőknek valamilyen módon mégis igazolniuk kell cselekedetüket és bűnbánatukat. A megölt állat felett a törzs tagjai sírnak és jajgatnak. Ezt követően azonban nagy ünneplés veszi kezdetét. Freud rámutat, hogy ebben a jelenetben a totemállat az apát helyettesíti. A totemlakoma

<sup>7</sup> Freud, A.: *Az én és az elhárító mechanizmusok*. Budapest, Animula. 1994. 34.

<sup>8</sup> Freud, S.: A vicc és viszonya a tudattalanhoz. 118.

<sup>9</sup> Táneczos P.: Az elmeél logikájától a komikus örömezetig – Motivikus analógiák Friedrich Schlegel és Sigmund Freud vicckoncepciójában. In: Nemesi A. L., T. Litovkina A., Barta Zs., Barta P. (Szerkesztette): *Humorstílusok és -stratégiák*. Budapest, Tinta Kiadó, 2018. 393.

<sup>10</sup> Freud, S.: *Pszichoanalízis*. Budapest, Kossuth Kiadó, 1990. 72.



a régmúltban meggyilkolt apa elleni tettnek állít emléket, ugyanis Freud szerint joggal feltételezzük, hogy amit ma az Ödipusz-komplexus lelki valóságában megélünk, az az archaikus múltban valódi tettekben nyilvánult meg – már a totemlakomában sem ténylegesen az apát ölik meg, hanem a vele azonosított állatot. A totemállat tehát azt az apát helyettesíti, akit egyszerre csodáltak és irigyeltek. Csodálták, hiszen bizonyos adottságaiban felülmúlták őket, és irigyelték, mert ezen képességei birtokában hatalmi és nemi szükségleteik kielégítését akadályozta.<sup>11</sup>

## KIREKESZTÉS

Jelen tanulmány interdiszciplináris jellegét az adja, hogy a pszichoanalízis, a szociálpszichológia és a történelemtudomány közös metszetében helyezkedik el. Történelem és pszichoanalízis elsőnek talán távoli területnek tűnhet egymástól, de kapcsolatukat mi sem érzékelteti jobban, mint az, hogy mindkettőnek a múltban történt tettek és az azokból származó emlékek képezik a tárgyát.<sup>12</sup> A tanulmány célkitűzése, hogy egy történelmi példán keresztül szemléltesse, miként lehet tetten érni a fentiekben már vázolt folyamatot: az elhárító mechanizmusok kultúrateremtő aktusát. Mivel a történelmi példa a kirekesztés jelenségéhez köthető, ezért ennek szociálpszichológiai vonatkozásaira is ki kell térnünk. Így érünk körbe és bontakozik ki előttünk egy olyan interpretáció lehetősége, amely a kirekesztésben nemcsak egy elítélendő társadalmi jelenséget lát, hanem egy rendkívül hosszú történelmi és pszichés folyamat eredményét, ahol az ingerekre adott legadekvátabb fizikai választ (például az erőszakot vagy a gyilkolást) egy kevésbé brutális megoldás helyettesít (például a száműzés).

Ahhoz, hogy világosan lássuk, hogy az osztrakizmosz hogyan kapcsolódik a kirekesztéshez, először is meg kell vizsgálnunk, hogy mit értünk kirekesztés alatt. A szociálpszichológia csak az utóbbi évtizedekben tette önálló kutatás témájává a kirekesztést, addig csak mint nemkívánatos következményt vette figyelembe. Ebből kifolyólag még nem rendelkezünk teljesen kidolgozott definíciókkal, és mindenre kiterjedő empirikus kutatások eredményeit se tudjuk összegezni. A társadalmi kitaszítottságon belül jelenleg négy területet különítenek el: a *kiközösítést*, amikor az illetőt figyelmen kívül hagyják, a *társas kirekesztést*, amikor nem fogadják be egy adott közösségbe, az *elutasítást*, amikor valamilyen módon nyilvánvalóvá teszik, hogy a továbbiakban

---

<sup>11</sup> Freud, S.: *Totem és tabu*. id. kiad. 142-144.

<sup>12</sup> Vö. Plato, A. von: Történelem és pszichológia – oral history és pszichoanalízis. In. *Korall*. 2005 (21-22). 23.

nem kívánatos egy adott csoportban, és a *zaklatást*, amikor valamilyen bántalmazással is illetik.<sup>13</sup>

A kirekesztést abból a szempontból is lehet értelmezni, hogy mely szükségleteket fenyegeti, ilyenek például a *valahová tartozás*, *önbecsülésünk* magas szintjének fenntartása, a másokkal való interakciók feletti *kontroll-igény* és a *létezésünk értelmes* voltában való hit szükségletei.

A kirekesztés különböző reakciót válthat ki a kirekesztett személyből. Ha van arra mód, hogy újra a csoport tagja lehessen, akkor nő a konformitása, valamint szenzitívebbé válik a társas jelzések iránt.<sup>14</sup> Ha azonban nincs lehetősége a re-integrálódásra, akkor az ebből fakadó frusztráció agresszióhoz és más antiszociális viselkedéshez vezethet.<sup>15</sup> Láthatjuk tehát, hogy a kirekesztés a társadalom számára adaptív tulajdonságokkal bírhat. Az egyén számára természetesen nehézségekkel jár, de ha figyelembe vesszünk evolúciós szempontokat is, akkor be kell látni, hogy a többség érdeke előbbre való az egyéni szempontoknál.

A kirekesztés pusztá fenyegetése is elég ahhoz, hogy adott egyén a csoport által megkövetelt elvárásokat betartsa, illetve felgyorsítja a társas dilemmákban<sup>16</sup> az együttműködést.

#### AZ OSZTRAKISZMOSZ TÖRTÉNELMI JELENSÉGE

A fenyegetettségre kiváló példaként szolgál az osztrakiszmosz ókori gyakorlata.<sup>17</sup> Kleiszthenész a türannoszok elűzése után újjászervezte az athéni

---

<sup>13</sup> Williams, K. D., Forgas, J. P., von Hippel, W., Zadro, L.: A társas kitaszított: Áttekintés. In: Williams, K. D., Forgas, J. P., von Hippel, W. (Szerkesztette): *A társas kirekesztés pszichológiája*. Budapest, Kairosz, 2006. 8.

<sup>14</sup> Pickett, C. L., Gardner, W. L.: A társasmonitorozó-rendszer: a társas jelzésekre és információra való érzékenység fokozódása, mint a kirekesztésre és a közösség-igényre adott adaptív válasz. In: Williams, K. D., Forgas, J. P., von Hippel, W. (Szerkesztette): *A társas kirekesztés pszichológiája*. Budapest, Kairosz, 2006.

<sup>15</sup> Twenge, J. M.: Mikor vezet a társas elutasítás agresszióhoz? A helyzetek, a narcizmus, az érzelmek, valamint a kapcsolódás-újrateremtés hatásai. In: Williams, K. D., Forgas, J. P., von Hippel, W. (Szerkesztette): *A társas kirekesztés pszichológiája*. Budapest, Kairosz, 2006.

<sup>16</sup> Társas dilemmának nevezik a kölcsönös függés azon formáját, amikor az egyénnek az az érdeke, hogy rövidtávon saját jutalmát maximalizálja, miközben a csoport számára hosszútávon negatív következményekkel jár, ha mindenki így cselekszik.

<sup>17</sup> Ouwerkerk, J. W., Kerr, N. L., Gallucci, M., Van Lange, P. A. M.: Elkerülni a társas halálbüntetést: a kirekesztés és az együttműködés társas dilemmáiban. In: Williams, K. D., Forgas, J. P., von Hippel, W. (Szerkesztette): *A társas kirekesztés pszichológiája*. Budapest, Kairosz, 2006. 328.

államot, aminek része volt a cserépszavazás bevezetése is.<sup>18</sup> Ennek lényege az volt, hogy évente megkérdezték a népgyűlésen, hogy szükségesnek tartják-e, hogy osztrakiszmoszt tartsanak, amivel meg tudták akadályozni bizonyos politikai vezeték közszereplését.<sup>19</sup> Ezt követően, ha úgy ítélték, hogy van olyan polgár, aki látszólag nagy befolyásra tett szert, akkor végrehajtották a szavazást. Cserépdarabokra (osztrakon) írták fel a kétes polgár nevét, akit nem akartak a városban látni, és az agorán leadták a szavazatukat. Ha a cserépdarabok száma elérte a hatszázat, akkor a legtöbb szavazatot kapó polgárt tíz évre száműzték,<sup>20</sup> azonban a vagyonát és jogait megtarthatta, azt nem vették el tőle.<sup>21</sup> Az állam szempontjából elvileg azért volt jelentősége ennek, hogy megakadályozzák vele, hogy a türannisz rendszere visszarendeződjön. Tehát egy olyan eszköz volt a nép kezében, amellyel kordában lehetett tartani az arisztokrácia azon tagjait, akik túlságosan kiemelkedtek a többiek közül, és feltehetően valamilyen negatív hatással lettek volna a közösség egészére. Inkább tekinthető tehát prevenciós eszköznek, mint büntetőnek. Minden évben azonban nem került sor rá, és nem is volt hosszú életű (~70 év). Jelen tudásunk szerint az utolsó cserépszavazásra Alkibiadész és Nikiasz versengése kapcsán került sor. Azonban a két politikai vezér hívei a háttérben meggyeztek, és végül Hüperboloszt, egy vakmerő, de nem kiemelkedő alakot sújtottak száműzetéssel. Az eredménynek kezdetben örült a nép, de idővel arra a véleményre jutottak, hogy az „az egész intézmény megszégyenítése”, hogy egy ilyen hitvány alakra alkalmazták a cserépszavazást.<sup>22</sup> Az eljárásban ugyanis volt egyfajta megtiszteltetés is, amit megérthetünk, ha kicsit jobban beleássuk magunkat a cserépszavazás mögött álló motivációkba.

Modern világunkból nézve is érthető, kevésbé idegen eljárásnak tűnik ez az athéni gyakorlat, tehát hogy akik valamilyen módon zsarnokságra törekednek, azokat ilyen demokratikus feltételek biztosítása mellett bizonyos időre kizárjuk a politikai életből. Persze főleg annak fényében, hogy nem is oly messze térben és időben, a spártai államban a Taigetosz árnyékában jönnek világra gyermekek. A két állam berendezkedése összehasonlíthatatlan, a példa csupán azt hivatott érzékeltetni, hogy a korban milyen eltérő meg-

---

<sup>18</sup> Forsdyke, S.: *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Oxford-Princeton, Princeton University Press, 2005. 142.

<sup>19</sup> Plutarkhosz: Alkibiadész. In. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. I. kötet. Budapest, Magyar Helikon, 1978. 420.

<sup>20</sup> Plutarkhosz: Kimón. In. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. I. kötet. Budapest, Magyar Helikon, 1978. 760.

<sup>21</sup> Ritoók Zs., Sarkady J., Szilágyi J. Gy.: *A görög kultúra aranykora*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. 165.

<sup>22</sup> Plutarkhosz: Nikiasz. In. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. I. kötet. Budapest, Magyar Helikon, 1978. 842-844.

oldások voltak érvényben azokkal szemben, akik károsak lettek vagy lehetek volna a társadalom egészére. Már az ókori forrásokban is megjelenik azonban egy másik nézőpont, amely témánk számára sokkal relevánsabbnak tűnik. Nevezetesen az, hogy a szavazásnak kitett személy milyen érdemekkel rendelkezik. Periklész tanítómesterét, Damónt például azért száműzték, mert úgy gondolták, túlságosan okos.<sup>23</sup> Ariszteidész, akinek többek között komoly szerepe volt a Marathón mellett vívott, perzsák elleni győztes csatában, az Athénban zajló belső harcok következtében nagy politikai riválisa, Themisztoklész intrikáival elérte, hogy száműzzék. Azt a vezért, akit igazságossága miatt nagyra becsülték.<sup>24</sup> Még hosszan lehetne sorolni, hogy ki mivel érdemelte ki, hogy száműzzék. Ahhoz azonban, hogy árnyaltabban lássuk, hogy miről is szólt tulajdonképpen az eljárás, talán ennyi is elegendő.

Valójában tehát, nem feltétlenül az állam számára veszélyt jelentő leendő zsarnoktól igyekeztek megmenteni a demokratikus berendezkedést, hanem a gyűlölet és irigység levezetésére a társadalom által is elfogadható módot akartak találni. Ahogy Plutarkhosz fogalmaz: „(...) mert dicsősége miatti gyűlöletüknek a zsarnokságtól való félelem nevét adták. Az osztrakiszmosz nem bűncselekményekért kirótt büntetés volt, hanem, hogy szépítsék, olyan intézkedésnek tüntették fel, mintha csökkentették és korlátozták volna vele a túlságosan nagy tekintélyt és hatalmat; alkalmazásával azonban tulajdonképpen elviselhető formák közt irigységüket elégítették ki, és így nem jóvátehetetlen intézkedésben, hanem a városból tíz évre szóló eltávolításban adták ki mérgüket.”<sup>25</sup> Tehát nem a félelem, hanem az irigység hajtotta őket. Így már az is jobban érthető, hogy miért dúlta fel őket Hüperbolosz száműzése, hiszen ezzel alkalmat adtak egy ilyen megvetendő személynek a kérkedésre.<sup>26</sup>

Úgy tűnhet, hogy az, amit Plutarkhosz fogalmaz meg a cserépszavazással kapcsolatban, némileg ellentmond az eddigieknek. Az osztrakiszmosz a fentiekben úgy jelent meg, mint a zsarnokság ellenszere, mint egy olyan intézmény, amellyel meg lehet akadályozni a kiválóak túlhatalmát. Arisztotelész is ebben a szellemben ír a jelenségről a *Politikában*: nem volna-e nevetséges, ha a kimagaslóan kiválóakra a törvényt próbálnánk rákényszeríteni, hiszen a többieket messze meghaladó ember szinte istenszámba megy, így inkább ő maga válik törvénné, mintsem hogy törvénynek alávetett személynek számítana.<sup>27</sup> Ilyen körülmények között hiába törekednének a polgárok egyen-

---

<sup>23</sup> Plutarkhosz: Ariszteidész. In. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. I. kötet. Budapest, Magyar Helikon, 1978. 504.

<sup>24</sup> Plutarkhosz: Ariszteidész. id. kiad. 511.

<sup>25</sup> Plutarkhosz: Ariszteidész. id. kiad. 511.

<sup>26</sup> Plutarkhosz: *Nikiasz*. id. kiad. 844.

<sup>27</sup> Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. 160. (1284a)

jogúságára, hiszen legfeljebb úgy járnánk, írja Arisztotelész, mint Antiszthenész meséjében a jogkövetelő nyulak az oroszlánokkal szemben: aki nem egyenlő erővel rendelkezik, aligha érheti el a jogegyenlőséget. A megoldás a problémára a cserépszavazás, amellyel a legkiválóbbakat, akiknek a részvételével nem jöhetne létre a jogegyenlőség túlzott hatalmuk miatt, száműzik. Arisztotelész hozzáteszi, hogy emiatt jogos lehet az osztrakizmosz, azonban szerencsésebb lenne már eleve úgy megalkotni a törvényeket, hogy erre már ne legyen szükség.<sup>28</sup>

Látszólag tehát nehezen tűnik összeegyeztethetőnek a Plutarkhosz által felvázolt irigység és a zsarnoksággal szembeni óvintézkedés koncepciója, azonban ha hozzávesszük, hogy Arisztotelész Héraklész Argóról való kizárását is, mint a messze legkiválóbb száműzését írja le, érthetőbbé válik a politikai óvatosság és a pszichés tényező korrelációja: a potenciális zsarnokok éppen azáltal lesznek veszélyesek a demokráciára nézve, hogy kiválóságuk révén messze meghaladják a többieket. Az osztrakizmosz hajtóereje tehát az irigység lehetett – a túlzottan sikerrel és tehetséggel szembeni féltékenység – azonban ennek megvolt az a praktikus haszna is, hogy általa eltávolították az egyeduralom elérésére legalkalmasabbakat is. A zsarnoksággal szembeni ellenintézkedés magyarázata azonban könnyebben összeegyeztethető az önképpel, mint a zabolátlan irigység. Éppen ezért tanulságos Hüperbolosz száműzése, hiszen azáltal, hogy rá a képességei miatt nem lehettek féltékenyek, a cserépszavazás nem váltotta be a hozzá fűződő lelki igényeket, így az intézmény megcsúfolásává lett. Hüperbolosz száműzése leleplezett egy jól ismert titkot, amelynek jobb lett volna rejtekben maradnia:<sup>29</sup> azt, hogy a cserépszavazást az irigység motiválta.

Friedrich Nietzsche is hasonló módon interpretálja az osztrakizmosz jelenségét. Az 1872-ben összeállított *Öt előszó öt meg nem írt könyvhöz* című, életében kiadatlan szövegkorpuszában olvasható *A homéroszi versengés* című írása. Ebben Nietzsche, miután bemutatta az antik görögök „rémisztően kettős jellegét”,<sup>30</sup> rátér a kétféle Erisz tárgyalására. Hésziodosz nyomán arról ír, hogy a viszálynak két istennője volt: az egyik a megsemmisítő harcra buzdította a halandókat, míg a másik a versengés aktusára.<sup>31</sup> Az utóbbi, jó Erisz lényege is az irigység volt azonban: a másik erényeire, tehetségére, sikerei való féltékenység volt a poliszt eltető versengés forrása. Nietzsche szerint a görögök ezt az irigységet önmagában nem tartották

---

<sup>28</sup> Arisztotelész: *Politika*. id. kiad. 161. és 216. (1284b és 1302b)

<sup>29</sup> Freud, S.: A kísérteties. In: Freud, S.: *Művészeti írások*. Budapest, Filum, 2001. 251.

<sup>30</sup> Nietzsche, F.: A homéroszi versengés. In: Nietzsche, F.: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó, 2012. 52.

<sup>31</sup> Nietzsche, F.: *A homéroszi versengés*. id. kiad. 56.

elutasítandó jellemvonásnak: „A görög ember *irigy*, és eme tulajdonságot nem hibának, hanem egy *jótevény* istenség hatásának érzi (...).”<sup>32</sup> Önmagában az irigységgel nincs gond, hiszen az a legnagyobb motiváló erő: azáltal kelnek versenyre egymással az ifjak – ki-ki felül akarja múlni a másikat a maga területén, legyen az sport, szónoklás, művészet vagy bármi más. A probléma Nietzsche szerint akkor jelentkezik, ha valaki túlzottan a többiek felé kerekedik: ha valamelyik egyén képességeiben, tehetségében, zsenialitásban annyira felülmúlja a többieket, hogy értelmetlenné válik a vele való versengés, akkor ezzel tönkre teszi a közösség mozgató erejét: megszűnik a poliszit élető agonalitás.

Nietzsche az osztrakizmoszban egy olyan stimulatív eljárást látott, amelynek révén eltávolítják a legkiválóbbakat, hogy ezáltal fenntartsák a kultúrát mozgató versenyt.<sup>33</sup> Mindig egyszerre több zseninek kell jelen lennie a városállamban, hogy egymással versenghessenek: a zseni túlhatalma ellen a legnagyobb védőeszköz egy másik zseni, a zseni egyeduralmának megakadályozása. Nietzsche azonban amellettt érvel, hogy az osztrakizmosz eredetileg csupán a legkiválóbbak féltékeny elűzése céljából alakult ki, s csak később vált alkalmassá a türannikus rendszerek kialakulásának megakadályozására. Lehetséges, hogy idővel demokratikus célokat szolgált, azonban a háttérben mindig ott munkált az irigység. Nietzsche azt is hozzá teszi, hogy maga a kivételes zseni is kereste az alábukását: mivel hozzá méltó emberi ellenfelet már nem talált, az isteneket hívta ki, akik pedig lesújtottak rá az elkövetett hübriszért.<sup>34</sup>

#### AZ OSZTRAKISZMOSZ PSZICHÉS JELENSÉGE

Joggal merül fel a kérdés, hogy az imént bemutatott osztrakizmosznak mi a köze a korábban tárgyalt kirekesztés elméletéhez, illetve a tanulmány keretét adó civilizációs problémafelvetéshez. Világos persze, hogy a cserépszavazás görög gyakorlata (amely lényegét tekintve mégiscsak száműzés) nyugodtan interpretálható a kirekesztés egy eseteként, ennyiben az itt történő szerepeltetése teljességgel relevánsnak tűnik. Ettől persze még nem világos, hogy miért is élvez elsőbbséget a társas kirekesztés más történeti eseteivel szemben: ennek oka részben az angol nyelv sajátosságainak (is) köszönhető. A kirekesztéssel foglalkozó szakirodalom a társas elkülönítés egy sajátos eseteként emlegeti az osztrakizmoszt, azonban az angol *ostracism* kifejezés arra a magatartásra utal, amikor adott csoportban a tagok egyik személlyel

---

<sup>32</sup> Nietzsche, F.: *A homéroszi versengés*. id. kiad. 56.

<sup>33</sup> Nietzsche, F.: *A homéroszi versengés*. id. kiad. 57.

<sup>34</sup> Nietzsche, F.: *A homéroszi versengés*. id. kiad. 58.

szemben úgy viselkednek, mintha az nem lenne jelen. Bár a társadalomtudományi műszóként alkalmazott terminus eredetileg valóban a görög cserépszavazás intézményére utalt,<sup>35</sup> ma már a másik személy ignorálása használatos kifejezés. Az így értett osztrakizmosznak is több típusát lehet elkülöníteni (többféle taxonómia alapján), például aszerint, hogy nevelő célzatú gyakorlatról (szülő, tanár esetében), vagy kifejezetten büntető, fenyegető eljárásról van-e szó. Az ignorálásnak súlyos pszichés következményei lehetnek, például fenyegetheti a (korábban a kirekesztés kapcsán már említett) kötődés, magabiztosság, kontroll és az értelmes létezés iránti szükségletünket, amelyek kockázatával kapcsolatban empirikus kutatásokat is végeztek.<sup>36</sup> Esetünkben fontosabb azonban, hogy az osztrakizmosz a halál egy metaforájaként jelenik meg: nem csupán arról van szó, hogy az ignorálttal szemben úgy viselkednek, mintha (már) nem létezne, hanem az így kirekesztett a szociális halál állapotához kerülhet közel a szükséges társas igények ki nem elégítése révén.<sup>37</sup>

Ezt a jelenséget érzékelteti az amish vallási közösségre jellemző eljárás-mód. Náluk kiátkozással jár, ha valaki a közösségből tartósan ellentmond az egyházi szabályoknak, ha elhagyja a gyülekezetet, és csatlakozik egy másikhoz, vagy házasságot köt az egyházon kívüli személlyel. A kiátkozás egy speciális ceremónia keretében történik. Mintha egy temetésről lenne szó, az illetőt meggyászolják, és mintha halott lenne, minden kapcsolatot meg kell vele szakítani. Azonban van arra lehetőség, hogy a kiátkozott személy visszerüljön a közösséghez: megfelelő bűnbánatot kell tanúsítani.<sup>38</sup>

Miután több szempontot ismertettünk és néhány elméletet vázoltunk, már láthatóvá válik, hogy a cserépszavazás mögött milyen mélyebb, lelki jelenségek munkálkodhattak. A pszichés szempontok figyelembevételével árnyalható az a politikai kép, amely elsősorban egy demokratikus intézményt lát a cserépszavazásban. Nem csupán arról van szó, hogy az osztrakizmosz alkalmazásával a zsarnokságra törő vezéreket akarták megfékezni, hanem ezzel próbálták az iránta érzett agresszív indulataikat szublimált formában kiélni. Ennek az attitűdnek egy jellegzetes szimptomája az is, hogy a cserépszavazással sújtott egyén gyakran vált a humor és a vígjátékírók céltáblá-

---

<sup>35</sup> Case, T. I., Williams, K. D.: Ostracism: A Metaphor for Death. In: Greenberg, J., Koole, S. L., Pyszczynski, T. (Szerkesztette): *Handbook of Experimental Existential Psychology*. New York, Guilford Press, 2004. 337.

<sup>36</sup> Case, T. I., Williams, K. D.: *Ostracism: A Metaphor for Death*. id. kiad. 340-341.

<sup>37</sup> Case, T. I., Williams, K. D.: *Ostracism: A Metaphor for Death*. id. kiad. 345.

<sup>38</sup> Erről részletesebben lásd: Varga Rita: A halott-metaforák szerepe a társadalmi kirekesztés folyamatában. In: Keresztes Gábor (Szerkesztette): *Tavaszi Szél konferenciakötet*. II. kötet. Budapest, DOSz, 2013. 619-624.

jává.<sup>39</sup> A kimagasló egyén, aki hatalom, pénz és a nők<sup>40</sup> birtokosa volt, útjában állt a többieknek, hogy ilyen irányú szükségleteiket ők is kellően kielégíthessék, illetve ahogy Nietzsche kapcsán láttuk, az egészséges versengést is megakasztotta. A mindenki más képességeiben és sikereiben messze felülmúló személyt, mivel érdemben nem lehetett vele versenyre kelni, hasonló pozícióban látták, mint a felettes énként is funkcionáló apát. A vele szembeni irigységet valamilyen módon ki kellett élniük. A cserépszavazás révén a totemlakomák szintjét meghaladva, vérontás nélkül, reverzibilis formában sikerült az apát legyőzniük, mellesleg a demokráciát is megvédeniük, és ezzel újabb lépést tenniük a civilizált élet felé, még ha nem is ez volt az alapvető szándékuk. Természetesen nem azt mondjuk ezzel, hogy a cserépszavazás teremtette meg a kultúránkat, vagy hogy kikerülhetetlen mérföldkő volt a civilizáció létrejöttében, de az osztrakizmosz jelenségében világosan tetten érhető, hogy az elhárító mechanizmusok révén miként szelídül meg az eredeti és adekvát választörekvés. Végezetül azért érdemes felvetni a kérdést, hogy ha a civilizáció valóban csak ilyen áron jöhet létre, akkor az emberi pszichében hol csapódik mind ez le. Nem beszélve arról, hogy a koncepció érvényessége nagyrészt azon múlik, hogy el tudjuk-e fogadni a pszichés egyedfejlődés analógiájára felépített, freudi történelmi fejlődésgondolatot.

---

<sup>39</sup> Plutarkhosz: Periklész. In. Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. I. kötet. Budapest, Magyar Helikon, 1978. 341.

<sup>40</sup> Plutarkhosz: *Periklész*. id. kiad. 341.



*„Az idegen világ jelenlétét mindig érezték  
az emberek. A modern kor állama, kormányzata,  
[...] egészen más [...], mint a régebbi korok állama,  
mint egy olyan kor állama, amelyben Platón élt.”*



## A FILOZÓFUSKIRÁLY ESZMÉJE (ÉS ANNAK ALAKVÁLTOZÁSA A KÖZÉPKORBAN ÉS A RENEZÁNSZBAN)

---

WEISS JÁNOS

*A modern kor állama, kormányzata, [...] egészen más [...], mint a régebbi korok állama, mint egy olyan kor állama, amelyben Platón élt.<sup>1</sup>*

A platóni filozófia tulajdonképpen teljesítménye a szofisták társadalomtechnikájával szemben egyértelműen egy állam fölvázolásában áll.”<sup>2</sup> Ezt írta Rüdiger Bubner utolsó könyvében. És a nagy fejezet, amiben az így kezdődő kis alfejezet szerepel, ezt a címet viseli: *a polisz mint életforma*. A platóni filozófia teljesítménye így a polisz, mint életforma elméletének felvázolása. Eszerint a szofisták, mint vándortanítók egyáltalán nem voltak érdekeltek a polisz elméletének kidolgozásában; és most Platón van annyira óvatos, hogy ezt nem is Szókratésznek tulajdonítja, hanem a feladatot önmagának tartja fenn. Ez persze nem jelenti azt, hogy a szofisták egyáltalán ne érdeklődtek volna (a szó tágabb értelmében vett) társadalmi problémák iránt. „A szofisták az életvezetés szakértői. Alkalmasak arra, hogy a fiatalok nevelői legyenek, és a becsvágyó politikusok nyilvános fellépéseinek trénerai. Ennyiben nagyon modern foglalkozásuk van.”<sup>3</sup> Azt lehetne mondani, hogy az életvezetésre vonatkozó szabályok egyrészt individuumokra szabottak, másrészt viszont technikai jellegűek. Platón azzal lép túl a szofistákon, hogy a közösségi lét egészét akarja megragadni, ez lenne a „polisz mint életforma”. – Bubner elemzéseinek mintája (sejtéseim szerint) Fritz Mauthner eredetileg 1901-1902-ben megjelent háromkötetes, *Wörterbuch der Philosophie* című, már régen elfelejtett műve. Ebben olvashatjuk: „Görögország nem ismerte a területiáisan meghatározott államot, a *polisz* egyszerre jelentett várost és államot, egy polgári közösséget [...]. A *to koinon*-t általában a *res publica* kifejezéssel fordították latinra. De azt nem lehet mondani, hogy

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, In. uő: *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, 1986. 35.

<sup>2</sup> Rüdiger Bubner: *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, 2016. 54.

<sup>3</sup> I.m. 43.

a *res publica* csak azokra az államokra korlátozódik, amelyeknek a nép által választott magisztrátusuk volt.”<sup>4</sup> Mauthner nem tárgyalja külön a *poliszt*, hanem a *res publica* egyik változataként, történelmi előzményeként elemzi. A görög és a római világ között így szerinte alapvető kontinuitás áll fenn. (Tudjuk, hogy Martin Heidegger már a Weimari Köztársaság idején – és később mindvégig – meglehetősen hevességgel képviselte azt az álláspontot, hogy itt az európai emberiség történetében egy alapvető törés játszódott le. Egy 1946-os – Anaximandroszról szóló – tanulmányában ezt így fogalmazta meg: „A görög a mi szóhasználatunkban nem népi vagy nemzeti, nem kulturális vagy antropológiai sajátosság; a görög a történelmi sors korai szakasza, amelyként a lét önmagát a létezőben megvilágítja, és az emberi lényt önmaga hatókörébe vonja [...].”<sup>5</sup> Bubner erről nem is vesz tudomást: a latin világról nem is beszél, mint ahogy az egész középkorról sem.) A folytonosságból következően Mauthner feltételezi a terminusok nyelveken és kultúrákon átívelő jelentését és jelentőségét. Ennek a folytonosságnak a dolgok reális változása szab határt. Egy ilyen alapvető változásra az újkorban került sor: „Nyugat-Európában a *res publica* szó története ahhoz vezetett, hogy egyoldalúan az államformára szűkült le [...].”<sup>6</sup> Ezzel Bubner is maximálisan egyetértene, ő arról beszél, hogy az állam életforma helyett egyre inkább pusztá berendezkedéssé alakult át. Végül az egész vállalkozásnak kell, hogy legyen egy aktualitást adó perspektívája. Ez Mauthnernél így néz ki: „Az ideális jövőbeli állam újraformálása: a vélt igazi *res publica* számára a *commun* szóból megalkották a *communiste* (először Cabet 1840-es programjában [...]) és a *kommunizmus* kifejezéseit. A *communard* nem sokkal 1870 után a párizsi *commune* hívét jelentette, a *communiste* pedig 1840 után a vagyonszövetség hívét.”<sup>7</sup> Bubner viszont a könyvét a szupranacionális Európára vonatkozó kitekintéssel zárja: „Európa most nagy lépést tesz az univerzalizmus felé; az univerzalizmus pedig a deklarációk szintjén az antipartikularizmust jelenti. Az ígéretei közé tartozik: a háború elkerülése, a béke biztosítása, a jólét gyarapodása [...], a kultúra előtérbe állítása, az idegenekkel szembeni barátság.”<sup>8</sup>

\* \* \*

---

<sup>4</sup> Fritz Mauthner: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 1910. 3. kötet 62.

<sup>5</sup> Martin Heidegger: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1980. 332.

<sup>6</sup> I.m. 3. kötet, 61-62.

<sup>7</sup> I.m. 3. kötet, 61-62.

<sup>8</sup> Rüdiger Bubner: *Polis und Staat*, i.k. 186.

De én most nem is a poliszról akarok beszélni (ez a konferenciánk egészének témája), hanem a filozófuskirályról. Bubner egyik meghatározó tézise szerint a platóni polisz a lehető legszorosabban összefonódik a filozófuskirály eszméjével. Az alábbiakban ezt a történetet szeretném újra elmesélni (most már lassan elszakadva Bubnertől): mit jelent a filozófuskirály eszméje, és hogyan lépünk át rajta a középkorban és a kora-újkorban? Tény, hogy Platón közeli és távoli követői ezzel az ötlettel nem sokat tudtak kezdeni. Amikor Platón Szókratészsel kimondatja: „és az állam vezetői nem lehetnek mások, csak a filozófusok”, még a beszélgetőtársnak, Glaukónnak is eláll a lélegzete, és csak ennyit tud kérdezni: „Hogyan?”<sup>9</sup> Aztán Szókratész belekezd egy kiselőadásba a filozófustermészet tulajdonságairól. Mondhatnánk persze, hogy Platón azért jutott el ehhez a tézishoz, mert idealizáló módon gondolkodott a poliszról. (Első megközelítésben Bubner maga is erre látszik hajlani.) Mindenesetre ezzel az ötlettel már Hegel sem tudott kezdeni semmit. Először azt akarja érzékeltetni, hogy ez csak számunkra, modern emberek számára elképzelhetetlen, aztán mégis azt mondja, hogy Platón itt fogalmi hibát vét. „Platón követeli a filozófiát a népek irányítóinak, felállítja a filozófia és a kormányzat összekötésének szükségszerűségét. [...] [De] a történelem talaja más, mint a filozófia talaja. [...] A történelem az az eszme, amely természetes módon valósítja meg önmagát, és nem az eszme tudatával – természetesen gondolatokkal, de bizonyos célokkal és következményekkel. A cselekvés a jogon, az erkölcsön és az Istennek tetsző általános gondolatokon keresztül játszódik le; az eszme így megvalósul, de a gondolatok és a fogalmak összekeverednek a közvetlen partikuláris célokkal. És ennek így is kell lennie: az eszmét egyrészt a gondolat hozza létre, másrészt viszont a cselekvők eszközei.”<sup>10</sup> Azt is látjuk, hogy Hegelnek nehezére esik különbséget tenni: „a történelemben az eszmének kell megvalósulnia; Isten irányítja a világot, az eszme az abszolút hatalom, amely létrehozza önmagát”.<sup>11</sup> És itt nem is kerül szóba a filozófia talaja, azt ismernünk kell: ott tisztán az eszméről van szó, és az eszme nem a résztvevők cselekedetein keresztül valósul meg. – Az alábbiakban a filozófuskirály eszméjének értelmezésére három kísérletet fogok röviden fölillantani.

(1) A hegeli zavar még érezhető Heidegger „Platón tanítása az igazságról” című dolgozatában is. „A »barlang hasonlat« elbeszélésével kezdődik a πολις lényegéről szóló »beszélgetés« hetedik könyve.”<sup>12</sup> Igen, de ez a beszélgetés nem is annyira a πολις lényegéről szól, és nem is annyira a filozófus szere-

<sup>9</sup> Platón: *Állam*, 486 a. Fordította Steiger Kornél.

<sup>10</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, i.k. 32-33. ...[, nem lenne-e nevetség tárgya

<sup>11</sup> I.m. 32.

<sup>12</sup> Martin Heidegger: *Útjelzők*, Osiris Kiadó, 2003. 195. Fordította Kocziszky Éva.

péről a *πολις*-ban, hanem inkább a filozofikus tudás általános meghatározásáról. A hasonlat tulajdonképpen egy mitikus történet, amelynek feladata az ideák jelentésének megvilágítása. Heidegger ezt persze egy általános lételméleti kontextusba állítja: „A létnek idea-ként történő magyarázata, mely az *αληθεια* lényegében bekövetkezett változásnak köszönheti a maga elsőbbségét, magával hozza az ideákra való tekintés kitüntetettként kezelését. Ezzel a kitüntetettséggel áll összhangban a *ποιδεια*-nak, az ember képzésének a szerepe. Az emberi létért és az embernek a létezők között elfoglalt rangjáért történő erőfeszítés [innen kezdve] áthatja a metafizikát.”<sup>13</sup> Heidegger most azt állítja, hogy Platónnál az *αληθεια* értelmében bekövetkezik egy elmozdulás, és emiatt a létkérdés már csak az ideák kérdéseként jelenik meg; az *αληθεια* egyre kevésbé közvetlen megmutatkozás, és ezért egyre nagyobb szerepe lesz a tanulásnak és a művelődésnek. Így az az érzésünk, hogy a filozófus távolodik attól, hogy egyúttal államférfi is lehessen. A barlanghasonlatnak azonban van egy fejezete, ahol óhatatlanul is a filozófus társadalmi szerepvállalásának közelébe sodródunk. „Ha pedig megint azoknak az árnyképeknek a megfejtésében kellene vetélkednie amaz örök rabokkal, miközben homályosan látna mindaddig, amíg csak a szeme újból nem alkalmazkodna [...], nem lenne-nevetség tárgya, és nem azt mondanák-e róla, hogy a fölmenetele volt az oka, hogy megromlott szemmel jött vissza [...]”<sup>14</sup> Feltűnik, hogy Platón nem mondja ki egyértelműen, hogy a filozófusnak vissza is *kell* mennie a barlangba; a visszamenés egyértelműen veszélyekhez van kötve. „[Ha] ezek [...] valamiképpen kézre keríthetnék és megölhetnék őt, nem ölnék-e meg?” És erre Glaukón megadóan válaszolja: „Bizony megölnék.”<sup>15</sup> És ha visszamenne, akkor (a heideggeri értelmezés szerint) inkább tanító és felvilágosító lenne / lehetne, de azt nem látjuk, hogy a közösség vezetője is lehetne.<sup>16</sup>

(2) Már korábban láttuk, hogy a *πολις* az egész platóni elemzésben idealizált alakot vesz föl. Mondhatjuk persze, hogy a filozófuskirály ennek az idealizálásnak a kontextusába tartozik. De akkor arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy miért következett be ez az idealizálás. (Erre most egy saját válaszkísérletet szeretnék előadni.) Az idealizálás egyik lehetséges, és talán a legplauzibilisebb magyarázata Szókratész halálából indulhat ki. A *πολις*-nak egy olyan képét kell fölvezetni, amelyben ilyen soha többé nem

<sup>13</sup> I.m. 222-223.

<sup>14</sup> Platón: *Állam*, 516e – 517 a. Fordította Steiger Kornél.

<sup>15</sup> I.m. 517a.

<sup>16</sup> „A barlangba való visszaereszkedés, valamint a szabadító és a megszabadításnak ellenszegülő foglyok között a barlangon belül dúló harc egy negyedik fokozatot képez a hasonlatban, mely csak ebben teljesül ki. Az elbeszélés ezen részében kétségkívül nem hangzik el többé az *αληθεα* szó.” Martin Heidegger: *Útjelzők*, i.k. 211.

fordulhat elő. Kapcsolódjunk be egy pillanatra Szókratész védőbeszédébe, méghozzá azon a ponton, ahol Szókratész rátér a vádiratra: „Szókratész jogtalanságot követ el [...], mert megrontja az ifjúságot, és nem tiszteli [azokat] az isteneket, akiket a város, és új daimóni jelenségekben hisz.”<sup>17</sup> (A régi vádak között még szerepelt az égi és a földi jelenségek kutatása, az ifjúság megrontása helyett a gyengébb érv erősebbé tétele szerepelt, a hitetlenség ott pedig még csak sugallat volt.) Ez a két vád egyértelműen a közösség létének megkérdőjelezésére irányul: az istenek ugyanis egy közösségi kohéziót teremtenek, az ifjúság megrontása pedig a közösség erkölcsi rendjének kontinuitását ássa alá. (Arisztophanész *A felhők* című művében ez úgy jelenik meg, hogy Pheidippides, a fiú végül megveri az apát, Strepsziadest, aminek két fontos jelentésspektusa van: egyrészt a szofisták által bevezetett argumentációs kultúra mélyén mindig ott lappang az erőszak; másrészt a fiúk szembeállítás az apákkal az erkölcsi világrend legev�endsebb megkérdőjelezése.)<sup>18</sup> Így érthető, ha Platón úgy érzi, hogy mindenekelőtt a πολις lényegét kell tisztázni. De a megközelítési mód annál meglepőbb, a πολις nem vallási közösségként, de nem is erkölcsi rendként jelenik meg. És a filozófus nem is azért kerül az élére, mert ilyen és ilyen morális vagy vallási kvalitásokkal rendelkezik. Platón egy teljesen mellékesnek tűnő szálon jut el a nagy tétel kimondásáig: „az állam vezetői [...] csak a filozófusok [lehetnek].”<sup>19</sup> A „Hatodik könyv” elején Platón így foglalja össze a filozófus általános meghatározását: „Minthogy a filozófusok azok, akik képesek az örökké változatlan létezőt megragadni, míg akik nem képesek erre, hanem a sok és sokféleképpen fennálló dolog között tévelyegnek, azok nem filozófusok.”<sup>20</sup> Ez így még akár unalmas is lehetne, de Platón rögtön utána illeszt egy nagyon érdekes, első ránézésre teljesen értelmezhetetlen kérdést: „nos, ha ez a helyzet, melyiküknek kell az államot vezetnie?”<sup>21</sup> Az ember a legszívesebben ezt mondaná: hogy kerül a csizma az asztalra? Sem az „örökké változatlan létezőkkel” való foglalkozás, sem a „sok és sokféleképpen fennálló dolog közötti tévelygés” nem politikai kategóriák. De ezután Platón gyorsan bevezet egy első segédhipotézist: az „örök változatlan létezőket” való foglalkozás feltételez (vagy talán kivált) egy bizonyos jellemszerkezetet. A kognitív tevékenység ugyanis nem lehet független a lelki adottságoktól. Az ilyen tevékenységet űző embernek gyors felfogó képessége van, jó memóriája, sohasem hazudik, bátor, mér-

<sup>17</sup> Platón: *Szókratész védőbeszéde*, 24 b-c. Fordította Mogyoródi Emese.

<sup>18</sup> Lásd Arisztophanész *Felhők*, In. uő: *Vígjátékai*, Osiris Kiadó, 2002. 157. skk.o. Fordította Arany János.

<sup>19</sup> Platón: *Állam*, 486 a.

<sup>20</sup> I.m. 484 b.

<sup>21</sup> Uo.

tétketes stb. stb. Most újra megkérdézhetjük: „melyiküknek kell az államot vezetnie”? De ahhoz, hogy a kérdésre válaszolni tudjunk, még egy segédhipotézisre szükségünk van: nem biztos, hogy a kormányzáshoz valóban kell az összes kiváló tulajdonság, de az állam irányítótól a közvélemény elvárja a legkitűnőbb tulajdonságok meglétét: ezért csak a filozófusok lehetnek az állam vezetői.

(3) Bubner szerint viszont a filozófusnak van egy olyan (kognitív) képessége, amely alkalmassá teszi az állam vezetésére. És ez a képesség nem annyira a filozófiával való foglalkozásból adódik, hanem inkább annak alapjául szolgál. Az „örökké változatlanul létező” megragadása már feltételez egy egység-teremtő képességet, és éppen erre van szükség a politikában is. „A filozófuskirálynak nem kell előírnunk azt a maximát, hogy az egységet a vélekedéseken túlmutató ész erejével gondolja el, méghozzá olyan intenzíven, ahogyan csak lehetséges. A [...] cselekvők érdekeinek sokféleségéből kiindulva, szisztematikus szándékkal és mindenféle politikai csorbitástól mentesen, ezt [...] magától is végre tudja hajtani. A látszatvilág »barlangjából« feljött embert csak nagyon nehezen lehetne rábírní arra, hogy újra menjen le egykori társai közé, ha nem tudnánk elhitetni vele, hogy ez lehet az ő *hozzájárulása az államot hordozó igazságossághoz* [...]»<sup>22</sup> Bubner alapvető jelentőséget tulajdonít *Az állam* nyitó beszélgetésének, ahol Szimónidészre hivatkozva hangzik el: „igazságos kinek-kinek megadnunk, amivel tartozunk neki.”<sup>23</sup> Szókratész persze kicsit kételkedik: „Hát persze – mondtam –, Szimónidész szavát nem könnyű kétségbe vonni, hiszen bölcs és isteni férfiú. És mégis, hogy ennek az állításnak mi az értelme, azt [...] én nem tudom.”<sup>24</sup> Bubner azt mondja, hogy elhibázott lenne ebben a mondatban egyszerűen a tulajdon tiszteletét látnunk. „Az igazságosság azt követeli meg [...], hogy mindenki tegye a saját dolgát. Fel kell tételeznünk a cselekvők sokaságát mint a politikai szubjektumok tömegét. A »mindenki teszi a maga dolgát« a maga részéről eleve a cselekvési helyzetek pluralitásával számol, mert minden társadalomban sok mindent kell elintézni. De ugyanakkor a cselekvők irányultságának egyformaságát is feltételezzük, habár különböző célokat követnek. Mert bármit is tesz valaki »in concreto«, a maga tevékenységével mindig valami jóra törekszik.”<sup>25</sup> És az uralkodó az, aki ezeket az egyedi jóra-törekvéseket egy nagy átfogó jóban integrálni tudja. A jó minden egyes cselekvésben benne rejlik, de az átfogó jó mégis feltételez egy olyan tulajdonságot,

---

<sup>22</sup> Rüdiger Bubner: *Polis und Staat*, i.k. 67.

<sup>23</sup> Platón: *Állam*, 331 e. Szimónidész ismert mondásai között egy ilyen tartalmú kijelentés nem maradt ránk – tudjuk Steiger Kornéltól.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> Rüdiger Bubner: *Polis und Staat*, i.k. 67.



amivel a konkrét cselekvők nem (vagy nem feltétlenül) rendelkeznek, és ez az egységteremtő képesség. (Ezt az értelmezési modellt Bubner megpróbálja elválasztani a modern munkamegosztástól, melynek elméletét az ő szemében Adam Smith képviseli. Ebben az alakjában a munkamegosztás – egy termék előállításán belül – a funkcionálisan egymásra vonatkoztatott műveleteket jelent, és a meghatározó sajátossága a hatékonyság szempontjának érvényesítése.)

\* \* \*

A középkor, elsősorban a skolasztikus tradíció, ismert egy politika-filozófiai műfajt, amely mára teljesen feledésbe merült: a *fejedelem-tükör*. Először is úgy tűnik, hogy a filozófus (illetve a teológus-filozófus) most már nem tart igényt arra, hogy ő irányítsa az államot. De ez az átmenet egy kicsit csalóka: egyrészt az ideális szituáció most reálissá vált (ezért most valóságos uralomról van szó, ami Platónnál teljesen hiányzott), másrészt a filozófus most már csak egy áttételen keresztül gyakorolhat hatást az uralkodóra. Aquinói Szent Tamás írja: „Amikor elgondolkodtam azon, hogy mit is nyújthatnék, ami az ön királyi felségéhez méltó lenne, de az én helyzetemmel és hivatásbeli kötelességemmel is összhangban állna, számomra az tűnt a legjobbnak, ha egy királynak – a királyok uralmáról írok.”<sup>26</sup> Azt rögtön jól lehet érezni, hogy a filozófus-teológusnak már van egy bizonyos pozíciója; a szakmában és a közösségben kiharcolt magának egy bizonyos elismerést.<sup>27</sup> Amit írni készül, így már csak egy alkalmi kis művecske (*opusculum*). De még így is messzemenően kérdéses marad, hogy ki kérdezte a filozófust? Az a fenti idézetből vagy ajánlásból is kiderül, hogy a kezdeményezés a filozófusból-teológusból indul ki. Ő érzi úgy, hogy az életmű megalkotása után az uralkodóhoz kell fordulnia. És most következhet az uralom elmélete. „Először is azt kell megmagyaráznunk, hogy a »király« szónak milyen jelentést kell tulajdonítanunk.”<sup>28</sup> Az egészben érezhető egyfajta ünnepélyesség, a tükör egy kicsit ahhoz hasonlít, amit még mi is emlékkönyvként ismerünk. A

---

<sup>26</sup> Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*, Reclam Verlag, 2008. 3.

<sup>27</sup> A filozófia és a teológia összekapcsolásának legszebb és legtömörebb leírása véleményem szerint a következő: „Ahogy azonban a teológia a hit fényére épül, úgy a filozófia a természetes ész fényére. Ezért a filozófia kijelentései sohasem mondhatnak ellent a hitbeli igazságoknak, vagy nem maradhatnak vissza ezek mögött. És a filozófia kijelentései mégis tartalmaznak egy bizonyos hasonlóságot a hitbeli tételekhez, és egyesek amazok előfutárai, mint ahogy a természet megelőzi a kegyelmet. Ezért ha úgy találjuk, hogy a filozófia kijelentéseiből valami ellentmond a hitnek, akkor ez nem maga a filozófia miatt van így, hanem annak hamis használata miatt, az ész valamilyen gyengeségére támaszkodva.” Thomas von Aquin: Boethius' Schrift *Über die Trinität*, In. Rolf Elberfeld (Szerk.): *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Reclam Verlag, 2006. 113.

<sup>28</sup> I.m. 5.

kis könyv tartalmát könnyen össze lehet foglalni: „Az emberi *törvények* az örök, isteni természeti törvények alkalmazásai (mint »participatio legis aeternae in rationali creatura«), amely az általános jóra (»bonum commune«) irányul. Az ember természeténél fogva *társadalmi* lény (»naturaliter homo sociale«); e nélkül az emberi társadalom nem lenne lehetséges, és nem tudná fenntartani magát. A jó *kormányzatnak* csak az általános jó lebeg a szemei előtt; ez a legerősebb a monarcha kezében [...]»<sup>29</sup> És bár ez a leírás messze-menően korrekt, mégsem derül ki belőle sok minden. A filozófus-teológus most valamiféle bölcsként lép föl, aki az életmű megírása után már nyugodtan adhat tanácsot az uralkodónak. Igazából azonban nem is az uralkodás konkrét gyakorlathoz ad tanácsot, hanem az uralom igazolását nyújtja (a királyság egy nagyon szép intézmény és szükség is van rá). Nézzük most még egyszer előlről: az ember természetéből következően más emberekkel él közösségben. Ezt a közösséget Aquinói Szent Tamás így írja le: „A társas élet így szükségszerűség, azért, hogy az egyik ember a másikat támogatni tudja; és az embereknek azzal kell foglalkozniuk, hogy az értelmükön keresztül megtalálják azokat a különböző ismereteket, amelyek erre alkalmassá teszik őket: az egyik az orvoslás, a másik ezen, megint egy másik azon a téren.”<sup>30</sup> Ehhez az egymást-kiegészítésre van szükség a nyelvre. Az azonban messze-menően homályban marad, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a tevékenységek összefonódása és a nyelvi interakció. Mindenesetre a társadalom egy sokféleségből létrejövő egység; s ezt Aquinói Szent Tamás *a Prédikátor könyvéből* származó idézettel támasztja alá, habár az erotikus utalást tartalmazó részt már elhagyja: „Jobban járnak, akik ketten vannak, mint a magányos, mert fáradozásuk meghozza jutalmát. Ha az egyik elesik, a másik fölsegítheti. De jaj, a magányosnak: ha elesik, nincs senki, aki fölsegíthetné! Meg aztán, ha ketten együtt hálnak, egymást melengetik; de hogy melegedne föl, aki egymaga van?”<sup>31</sup> Ez valóban nem munkamegosztás, mert nem egy termék előállításának szétbontásáról van szó, hanem egymást segítő tevékenységekről. (Erre gondolhatott Bubner már Platón kapcsán is.) A következő lépés pedig az, hogy a kormányzás ennek a sokaságnak / sokféleségnek az összerendezését jelenti. Összerendezni pedig mindig annyit jelent, mint egységbe foglalni. És „minden sokaságban kell, hogy legyen valami, ami kormányoz, [irányít].”<sup>32</sup> Ezzel igazoltuk, hogy a társadalom rászorul egy irányítási tevékenységre, ami a fejedelem (vagy a király) feladata lesz. Ezt az összerendezést nevezi Aquinói Szent Tamás igazságosságnak. „De az nyilván-

<sup>29</sup> Rudolph Eisler: *Philosophenlexikon. Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1904. 754-755.

<sup>30</sup> Thomas von Aquin: i. m. 6.

<sup>31</sup> Prédikátor 4,9-11. Szent István Társulat, Budapest, 2006.

<sup>32</sup> Thomas von Aquin: i. m. 8.

való, hogy valami, ami önmagában egységes, inkább ki tudja váltani az egységet, mint egy sokaság, mint ahogy pl. valami, ami már önmagában meleg, a melegezés leghatékonyabb oka lehet.”<sup>33</sup> (Itt Aquinói Szent Tamás mégis csak utal a fenti *Biblia*-idézetnek arra a részére, amelyet óvatosságból elhagyott.) „Célszerűbb tehát, ha egyvalaki uralkodik, mintha sokan.”<sup>34</sup> A rekonstrukciónk ezen a pontján már feltűnik, hogy Aquinói Szent Tamás teljesen a *πολις* hagyományos elmélete szerint jár el, habár a fejedelmet most már nem filozófusi képességek kvalifikálják a feladat ellátására. Ő, úgy tűnik, valóban számol már azzal, hogy lehet, hogy az egységbe foglalás nem sikerül; ezt nevezi meghasonlásnak / megosztottságnak. (Arra most nem térnek ki – ami pedig az újkori társadalomfilozófia szempontjából nagyon fontos lesz –, hogy ez az egység tulajdonképpen a békét jelenti.) Az egyeduralkodó így csak az egység megteremtésének külső feltétele; miközben minden uralom az egység (és a béke) megteremtésére irányul, vagy kell, hogy irányuljon. A filozófus-teológus első tanácsa tehát az uralkodónak az a felismerés, hogy az uralom leghatékonyabb formája az egyeduralkodó. De jól érezhető, hogy a filozófus-teológus itt már későn érkezik: nem akkor ad tanácsot, amikor kormányzati formát kellene választani, hanem akkor, amikor már kialakult az egyeduralkodó. És ez azt is jelenti, hogy a filozófus, miután nem filozófuskirály többé, tehetetlenné is vált: igazából már semmi nem múlik rajta.

\* \* \*

A társadalmi-kormányzati célokkal szembeni tehetetlenség ugyanakkor a filozófus fölszabadulásaként is értelmezhető. Ennek kibontakozását láthatjuk a korai reneszánsz gondolkodásában. S ezt ugyan bizonyos szerzőkhöz szokás kötni, de elsődlegesen mégis egy korjelenségről van szó. „Az utókor Machiavellinek rossz *hírnevet* kölcsönzött. A maga korában és környezetében azonban minden bizonnyal nem volt ilyen feltűnő, mert a réalpolitikának csak olyan elveit és maximáit fogalmazta meg, amelyek körülötte, Firenze és Itália történetében, és egész Nyugat-Európában már széleskörűen elterjedtek.”<sup>35</sup> Én viszont azt gondolom, hogy a kora újkori társadalomfilozófiai-politikaelméleti gondolkodást nem lehet kizárólag a réalpolitika teóriájának megjelenésével jellemezni. A 16. század második évtizedében két perspektívakusan meghatározó mű jelent meg: Machiavelli *Fejedelme* (1513) és Morus *Utópiája* (1516). És ha azt mondtuk, hogy a réalpolitika fölfedezése nagy valószínűséggel nem egy magányos gondolkodó tette volt, akkor ez az utópikus gondolkodásról is elmondható. Machiavellinél olvashatjuk ugyanis: „Sokan

<sup>33</sup> I.m. 11.

<sup>34</sup> Uo.

<sup>35</sup> Rüdiger Bubner: *Polis und Staat*, i.k. 108.

képzelnék el olyan köztársaságokat vagy egyeduralkodókat, amelyek a valóságban soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudunk. Nagy a távolság valódi és képzelt életmódunk, valóságos és feltételezett tetteink között; aki az utóbbiak alapján okoskodik, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előmenetelének.”<sup>36</sup> (És ez még nem utalhat Morus könyvére, mert az csak néhány évvel később fog megjelenni.) Az mindenesetre közös a két műben, hogy mindkét szerző szembefordul a tükrökkel, pontosabban a filozófusnak azzal a pozíciójával, amelyre a tükrök épültek. Machiavelli a *Discorsibus* (amely részben a *A fejedelem* című művel párhuzamosan keletkezett) arról ír, hogy egy fejedelem tanácsadójává válni, annyit jelent, mint bizonyos előnyökre számítani. („Szentül hiszem, eltértem az íróknak amaz általános szokásaitól, hogy mindig a fejedelmeknek ajánlják műveiket, s a törtéteztől és a kapzsiságtól elvakítva magasztalják az uralkodó erejéit, holott meg kellene szégyeníteniük gyalázatos tetteiért.”)<sup>37</sup> Szerinte végre külön kellene választani azt, *akiről*, és azt, *akinek* írunk. A címzettnek a társadalomról vagy a politikáról írva is, egy anonim közönségnek kell lennie; ezt követeli meg a tudományosság. Morus pedig három érvet sorakoztat fel a tükrök ellen. (1) A filozófus (a humanista értelmiségi) legfontosabb célja a társadalmi béke megteremtése; ezzel szemben az uralom gyakorlása egyre inkább a hadviselés technikai iránt érdeklődik. (2) A fejedelmek nem kérnek a külső tanácsadók-ból, általában a saját embereikkel veszik körül magukat, és amúgy is csak azt hallják meg, amit hallani akarnak. (3) Teljesen fölösleges az uralkodónak technikai segítséget adni, a kormányzás ugyanis nem technikai probléma, hanem a társadalmi feszültségek megoldásának gyakorlata. Morus a legfőbb ilyen feszültségforrásnak a szegénységet látta. „Egy egyszerű lopás nem olyan szörnyű tett, hogy fejjel kelljen érte lakolni, viszont nincs az a büntetés, hogy visszatartsa a latorságtól azokat, akiknek más módjuk nincs a mindennapi megszerzésére. Így hát ebben a dologban nemcsak ti [mármint az uralkodók], de a földkerekség jó része is láthatólag azokat a rossz iskolamestereket utánozza, akik szívesebben verik a tanítványokat, mint tanítják.”<sup>38</sup> A 16. század második évtizedében még koránt sincs meg az újkori társadalomfilozófiai gondolkodás instrumentáriuma, de legalább a filozófuskirály eszméjétől sikerült megszabadulni. (Ez még nem jelenti azt, hogy egyszer és mindenkorra sikerült leszámolni a tükrök minden maradványával. Még több mint száz évvel később Hugo Grotius ezt írja, a XIII. Lajosnak szóló ajánlásában: „Ez a Te páratlan jószágod, amely az emberi természet határain belül

---

<sup>36</sup> Niccolo Machiavelli: *A fejedelem*, Európa Könyvkiadó, 1987. 84. Fordította Lutter Éva.

<sup>37</sup> Niccolo Machiavelli: *Beszélggetések Titus Livius első tíz könyvéről*, In. uő: *Művei*, I. kötet, Európa Könyvkiadó, 1978. 89. Fordította Lontay László.

<sup>38</sup> Thomas Morus: *Utópia*, Cartaphilus Könyvkiadó, 2011, 23. Fordította Kardos Tibor.

Istenhez hasonló, késztet engem arra, hogy mint magánszemély ebben a nyilvános ajánlásban is köszönetet mondjak Neked.”<sup>39</sup> Lélegzetelállító mondat, az olvasó talán csak a tegezésen tud meglepődni. De még ezt is lehet fokozni: „Mert amint az égi csillagok sem csupán a világ hatalmas részeit árasztják el fényükkel, hanem az egyes élőlényekhez is eljuttatják erejüket, úgy Te, legjóságosabb földi csillag, sem elégedtél meg azzal, hogy felemeld a fejedelmeket és támogasd a népeket, hanem védelmet és vigaszt kívántál nyújtani nekem is, akivel saját hazájában oly rútot bántak.”<sup>40</sup> Miután a filozófus teljesen kívül áll a hatalmon, két perspektíva adódik: a józan, szinte már cinikus reálpolitikai szemléletmód és a társadalom utópikus-álmodozó elemzése. A filozófusnak így már semmi köze sincs a királyhoz; de ugyanakkor a király, mint királynő áttevődik a tudományokra. Lassan megszületik a „tudományok királynője” kifejezés. Egy jó fél évszázaddal később, Jean Bodin könyvének bevezetőjében (legalábbis lényege szerint) már találkozunk vele: „Egymillió könyv közül, amely az összes tudományban megszületik, alig három-négy akad, amelynek témája az állam. És mégis igaz, hogy a politika stúdiuma a tudományok között a legelőkelőbb.”<sup>41</sup> Bodin már nem tud a tükrök tradíciójáról, a társadalmi-politikai gondolkodásból ő már csak Platón és Arisztotelész munkáit tartja szem előtt. „Platón és Arisztotelész politikai értekezései olyan rövidke, hogy több kérdést vetnek föl, mint amennyit megoldanak. És ehhez jön még, hogy kerek kétezer év tapasztalata folytán ma sok mindent világosabban látunk. A politikai tudomány akkor még a kezdeti fázisában volt.”<sup>42</sup> A filozófuskirály szerepe a 17. században minden maradványával együtt eltűnt, és ezen nincs mit sajnálkozni. Nem is sajnálnánk semmit, ha vele együtt nem tűnt volna el a *πολις* mint életforma is. És mi már (azt hiszem, jó okkal) szkeptikusok vagyunk az aktualizálás perspektíváival szemben is: ez Fritz Mauthnernél a kommunizmus, Rüdiger Bubnernél a szupranacionális Európa volt. Mintha az egyikben már túl lennénk, a másik előtt pedig még számos akadály tornyosulna.

---

<sup>39</sup> Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról*, Pallas Stúdió – Attraktor KFT. 1999. 5. Fordította Haraszti György.

<sup>40</sup> I.m. 5-6.

<sup>41</sup> Jean Bodin: *Über den Staat*, Reclam Verlag, 2005. 5.

<sup>42</sup> Uo.

Az a tény, hogy a „polisz” lefordíthatatlan a modernség olyan fogalmai révén, mint az állam, város, társadalom, stb., általánosan elfogadott-nak minősíthető.<sup>1</sup> Ugyanakkor, aligha lehet megkérdőjelezni, hogy a polisz értelmezése továbbra is filozófiai reflexivitást igényel, vagyis nem elégedhetünk meg pusztán a vonatkozó történeti adathalmazozással. És cél-szerű a hegeli okfejtéseket segítségül hívni és kiindulópontként érvényesíteni akkor, amikor a modernségnek a poliszhoz való viszonyát kívánjuk taglalni. Ezen eljárás ugyanis fontos hozadékokat eredményezhet.

Amint tudjuk, a korai Hegel filozófiai horizontján a görög polisz úgy jelenik meg, mint ellentételező vonatkozás, amely a szétraajzó irányvonalakat magában foglaló modernséggel szemben jelenik meg, mint „erkölcsi totalitás”. Ráadásul Hegel párhuzamot állít fel a számára fennálló modern válságkonstel-láció és a hellén kor hasonló tendenciái között. Aztán, a modernség dialektikája, és különösképpen a francia forradalomra utaló tapasztalat újfajta fénybe hozza az antikvitást: Hegel átírja a létező értelmezési frontvonalakat, és kijózanító-varázstalanító viszonyulást munkál ki a hellenofil, felidéző jellegű, magatartással szemben, amely példaképként hivatkozik a görögség teljesítményeire. A hellenofil beállítottság dekonstrukciója pellengerre állítja azokat a felhívásokat, amelyek azt a lehetőséget előlegezik, hogy a modernség polgárai, a „kortársak” afféle transzszubsztanciáció által újra görögökké válhatnak. És tudjuk, hogy Hegel bírálatának éle, nem utolsósorban, azon német „kortársakra” irányult, akik esztétikai kivetülésekben evokálták az elképzelt görög köztársaságot, és abban reménykedtek, hogy a múlt vissza-perlése ellentételezi az erőszakkal, széthullással jellemezhető modern jelent. Az effajta esztétikai görög köztársaságok képe később is kísért meg-annyi elméletírót, így a hegeli fellépés mindig korrektívumként szolgálhat.

Hegel e helyen, nyilván, korábbi önmagával is perlekedik, azaz kritikai önreflexiót hajt végre. Mindeközben a tragédia értelmezése roppant fontos a hegeli érvelés szempontjából, hiszen nem egy esztétikai mellékutat jelent, hanem a lényegre mutat: a negativitás, az önmegosztottság gondolkodója le-számol a poliszba belevetített közösségelvű utópiákkal, a hiánytalan harmó-

---

<sup>1</sup> V. ö. pl. a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* megfelelő elemzését (Hrsg. Joachim Ritter), Schwabe Verlag, Basel, 1971–2007, und Lizenzausgabe für die Wissen-schaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Vagy: *Polis, in Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2014, 561.

niát megtestesítő *poliszra* vonatkozó képzetekkel. A „gyönyörű”, az esztétikai szublimáció kereteibe vont *polisz* képével szemben a tragédia úgy jelenik meg a hasadások, törések, válságprocesszusok megformálási közege: „a szép *polisz* törekeny építménnyé alakul át, amelyet egymásnak ellentmondó rendek tartanak egybe... A szépség az egyensúly képzetét nyújtja egyúttal álcázva a vetélkedő legitimációs szférák létezését: az emberi *versus* isteni, szakrális *versus* szekuláris szférák, Antigoné *versus* Kreon joga... a szép ideológiává válik, amely elrejtí a teológiai-politikai válságot”.<sup>2</sup> A szépség ideológiai aspektusai, és a szublimálás kifejeletai itt ideológiai formákat öltenek magukra. A tragédia visszavonhatatlan értéke, hogy kielezi a *poliszban* létező, mélybe hasító, különbségeket, és nem egyéb, mint a fennálló *politikai* különbségek *esztétikai* artikulációja. És az is érdekes kérdés lehet, hogy a „szépség” milyen egyéb összefüggésekben merül fel, és hogyan alakul át más esetekben is „ideológiává”, lásd. pl. a „szép halál” ritualisztikus fogalmát és a *polisz* konstitúciójára gyakorolt befolyását, miszerint a szertartásba vont halál kohéziót biztosít a *polisz* számára, vagyis a temető vizualitása<sup>3</sup> által felcsillanó halhatatlanság válik a kötelékek biztosítékává.

A tragédia viszont *emlékeztető* is: nem csak a „szép halállal” kell számolnunk, amelyet a szertartásosan körülírt temetés folyamán teszik ki a nézés aktusainak, és nemcsak az a heroikus halál létezik, amely tanúbizonyságot jelent az erény szempontjából, hanem vannak *temetetlen holtak* is. Platón, tudjuk, ünnepségek sorozatát előlegezte a *polisz* számára, a *polisz* élete elképzelhetetlen volt az ünnepek ismétlése nélkül: a tragédia azonban belehasít az ünnepségek menetébe azzal, hogy mementóként a zavaró holtakat idézi.

\* \* \*

Szakítsuk meg itt eddigi gondolatmenetünket, és távolodjunk el Hegeltől egy időre, noha később még visszatérünk hozzá. Hogyan jön létre a *polisz*? Vajon úgy kell-e gondolkodnunk róla, mint a szükségletek kielégítésének közösségről, amely a munkamegosztást juttatja érvényre a különféle mesterségek között és a megfelelő eszközöket vonultatja fel annak érdekében, hogy a szükségletek kielégítése megvalósuljon?<sup>4</sup> Vagy mindehhez hozzá kell adni valamilyen „politikai” többletet, mondjuk az igazságosság, vagy a közjó

<sup>2</sup> Rebecca Comay: *Mourning Sickness*, Stanford University Press, 2011, 58. Jacques Taminiaux: *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand: Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, Hague, Martinus Nijhoff, 1967, 45.

<sup>3</sup> Nicole Loraux, Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité, in Gnoli and Vernant Gnoli, G., and J.-P. Vernant (eds.): *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge, 1982, 27–43

<sup>4</sup> Jacques Rancière: The Order of the City, *Critical Inquiry*, 2004, 30, Winter, 268.

kategóriáját, amelyek nem párolhatók le a szükségletek biológiai-funkcionális kielégítéséből? Vagy a munkamegosztás rendszere már eleve magában foglalja az igazságosság aspektusait? Vajon a polisz kifejezi az eszképességet birtokló emberek célmeghatározásait, vagy egybefogja azokat, akik „rendelkeznek valamivel”, és akik „nem-rendelkeznek valamivel”? Vagy a két említett meghatározást, mintegy a politika kettős determinációjaként, egyszerre kell említenünk, felvállalva az ellentmondást?

Ismerjük a szabadság különböző görög megfogalmazásait („önmagunk feletti rendelkezés”, „önmagunkért és nem másokért élni”, stb.). A *polisz* itt vezérfonálnak bizonyul. Ugyanis, a szabadságfogalom párban jár a hovatartozás kidomborításával: a szabadság előfeltétele, hogy valaki egy nem alárendelt polisz tagja lehessen.<sup>5</sup> A *polisz*: hovatartozás-szerkezet. Különféle formában olvashatunk erről a tényről, ám ilyenkor mindig kirajzolódik, hogy a polisz függetlenségének elvesztése tagjainak szabadságát is megkurtítja egyúttal, azaz, hogy a hovatartozás konstitutív jellegű és az ember antropológiai dimenzióit is érinti. A közösségi létezés így a görög világ alapjaiban található, az ember csak a másokkal való együttlétben teljesezhet ki. Ebből adódik az a meggyőződés, amelyet értelmezők tömkelege hangoztat, hogy a polisz valójában az „első politikai forma” amely létrejött, és, hogy széttephetetlen összefüggés áll fenn az önirányítás és a polisz között: önmagunkat csak a polisz keretein belül kormányozhatjuk megfelelő módon.<sup>6</sup> Az önviszonyulás ilyenformán csak a poliszban nyerhet formákat, és így formálódik ki egy jól körülhatárolt politikai közösség, amelyben a résztvevők különleges politikai kapacitásokra, azaz erényekre tehetnek szert. A politika által meghatározott közösségforma teszi lehetővé, hogy a polisz tagjai osztozzanak a „boldogságban”, a „nemes cselekedetek gyakorlásában”. A polisz tagjainak eredendő politizáltsága, politikai meghatározottsága – ez olyan mozzanat, amelyet sokszor megidézték már, arra gondolva, hogy a polisz lényege példaképként állítható fel minden olyan korban, amelyben kiszikkadnak a politikai energiák.

Arisztotelész politikai eszmefuttatásaiban még a demokráciát is szóba hozza: a szabadság a demokráciában nyerheti el formáját – noha tartózkodnunk kell a történetietlen hozzáállástól, vagyis szem előtt kell tartanunk a tényt, hogy az athéni demokrácia és a modernség által léteztetett demokrácia között nem lehet egyenlőségjelet kitenni. Hiszen hasztalan keressük a modern szubjektivitás-beállítottság jeleit a *poliszban*, és hiába kíséreljük meg tetten érni az elvont egyenlőség érvényesítését az antikvitásban – nem véletlen, hogy a gaz-

---

<sup>5</sup> Max Polenz: *Griechische Freiheit, Wesen und Werden Lebensideals*, Heidelberg, 1955, 14.

<sup>6</sup> Pierre Manent: *Metamorphoses of the City*, Harvard University Press, 2013, 18. Eric Voegelin: *Order and History*, vol. 2, *The World of the Polis*, Baton Rouge, University of Louisiana Press, 1957, 72.



dagok nem az adózás révén enyhítik a szegények kínjait, hanem játékokkal, és kenyérsztással, minthogy az ilyen adózás jelensége előfeltételezné az absztrakt módon egyenlő emberek egzisztenciáját. Az athéni demokrácia (amelyről Jean-Pierre Vernant azt nyilatkozta, hogy voltaképpen az arisztokratikus eszmény valamifajta kiterjesztődése, egyúttal bizonyos reformok nem szándékolt eredménye) nem a modernségből fakadó demokrácia előfutára.

Ismét csak történetlen lenne ha a modernség távlatában mérlegelnénk a „jogok” és a „kötelességek” valamifajta egyensúlyát, és ezen gesztus segítségével közelítenénk a poliszhoz. Amennyiben kényszerűen a modernség nyelvét használjuk, úgy kétségtelen, hogy a kötelezettségek eleve elsődlegességgel bírnak: *a polisz*, és nem a poliszban résztvevő „polgárok”, *felől értelmezhető a szabadság*. Jegyezzük meg, például, hogy meghatározó jellegű követelmény: mindenképpen részt kell venni a polgárháborúban, ellenkező esetben az adott személy a depolitizáció szférájába kerül, azaz, elveszíti azt a lehetőségtartományt, amely a poliszra vonatkozó hovatartozással jár. Nem részesülhet többé a polisz lehetőségeiben az, aki gyáva és számítgató módon félreállt és nem lépett elő, hogy erényeit bizonyítsa. A polisz tagja nem lehet csak önmagában elrejtőző, passzív „polgár”, hiszen a hovatartozás formája már eleve feltételezi, hogy a polisz tevőleges része.

Az, hogy az „állam”, ahogy ezt megannyi szerző bizonyítja, belátást nyerhet a „polgárok” privát életvitelébe, és, hogy ezt a gondolkodók nem teszik a kritikai vizsgálódás tárgyává, hanem elfogadják, mint szükségszerű ténnyt, többszörösen tünetszerű. Az „állam” nem csak a professzionális katonai szolgálatot írhatja elő, hanem azt a viselkedésmódot is, amelyet az asztalnál, és egyáltalán az úgymond privát szférában kell gyakorolnunk (tekintélyes embereket zártak ki testületekből, mert megengedhetetlen módon kocsmában vacsoráztak:<sup>7</sup> egy szerző egyenesen totális államról beszél a polisz kapcsán, noha a fogalom modern jelenséget idéz<sup>8</sup>). Ne számítsunk permisszivitásra a kortárs *l'esprit de l'époque* mintái alapján, miszerint a szubjektív preferenciák megnyilvánulása az irányadó. És ne gondolkodjunk a szubjektív jogok perspektívájában, amelyek mintegy a modernséggel összhangban megszervezik a kollektív életet. Valamint ne gondolkodjunk az említett „állampolgári” státusról a szubjektív jogok felől<sup>9</sup> – még ha a szülők már rendelkeznek is állampolgári státussal, fennáll a *dokimászia*, azaz a vizsgának való

---

<sup>7</sup> Paul Veyne: *L'Empire Greco Romain*, Paris, Seuil, 2005, 35.

<sup>8</sup> Mika Ojakangas: *On the Greek Origins of Biopolitics, A reinterpretation of the history of biopower*, Routledge, London, 2016, 58.

<sup>9</sup> A szubjektív jogok modernítésben való beágyazottságáról és történetéről, Jean-François Kervegan: *Die Dialektik der subjektiven Rechte als Komponente der Moderne*, in *Die Bildung der Moderne*, Michael Dreyer, Michael Forster, Kai-Uwe Hoffmann/ Klaus Vieweg (Hrsg.), Francke Verlag, 2013, 83-101.

alávetettség, ami után a választott tisztségviselők szavaznak arról, hogy a jelölt megfelel-e a követelményeknek.<sup>10</sup> Amúgy, amikor Platón (persze a demokrácia figyelemre méltó bírálója) úgy gondolkodik, hogy a polisz tagjai kötelezően részt kell, hogy vegyenek az ünnepségek praxisában, akkor pontosan a hovatartozással járó kötelezettségaspektus felől gondolkodik. Eszményi konstrukciójában Platón, (aki a javak elosztását szabályozó aritmetikus rendet kívánja felváltani a mértani arányokat tartalmazó isteni renddel<sup>11</sup> – hiszen az isteni a mérték), ne felejtjük, a poliszt emeli az idealitás rangjára, és nem az egyéni preferenciákban rejlő vágyak kielégítésére törekszik.<sup>12</sup> Filozófiája, amelynek fontos hajtóereje a nevelés (politikai) lehetőségeinek értelmezése, és a polisz kapcsolatán megszerezhető tudás közvetítése, úgy szorgalmazza a „nevelés csak akkor felel meg önmagának, ha nem a vélelmen, hanem az igazságon alapul”-tételét,<sup>13</sup> az objektív értelemben vett „jó” fogalmát, hogy a poliszt tartja meghatározó keretnek. „Csak” döntő különbség találtatik az örök, a politikai eljárások, és a munkamegosztás rendszerében rögzült emberek között: míg az első egyszerre több feladatot végeznek (dialektika, torna stb.) a többiekhez egyszerre csak egyetlen feladat megvalósítása rendelhető.<sup>14</sup>

Ezenkívül Platón meg van győződve arról, hogy a gazdagok fölérendeltek a többiekhez képest, az ő problémája, hogyan lehet arra kényszeríteni őket, hogy hagyják abba az iparkodást, és szenteljék magukat rendeltetésüknek, nevezetesen az államra vonatkozó lojalitás gyakorlásának. Azért marasztalja el az általa ismert gazdagokat, mert nem merülnek el a „szabadidőben” érvényesíthető tevékenységekben, hanem azon munkálkodnak, hogy tovább gazdagodjanak. Vagy, amikor Iszokratész hangot ad az állításnak, hogy a gazdagok esetében is fennáll a kötelesség, hogy az államot szolgálják, sőt, mi több, hogy ők az állam rabszolgái, akkor voltaképpen csak kiterjeszti a kötelességek rendszerét. És egyáltalán, vegyük észre, hogy a gazdagokkal szembeni bírálatalkozatok hasonló módon fogalmazódnak meg: a túlzásba forduló gazdagság csökkenti a fegyelem iránti odaadást, apasztja az „állami autoritást”, így Iszokratész úgy vélte, hogy a gazdagok, akik elhiszik, hogy

<sup>10</sup> Susan Lape: *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 192–239.

<sup>11</sup> Jacques Rancière: *La Méseintente*, Galilée, Paris, 1995, 14.

<sup>12</sup> Platón igazságosság-elmélete nem jögalapú egyáltalán, és amikor a szükségletek kielégítését emlegeti, akkor a polisz egészét tartja szem előtt, és nem az egyes részeket, Gerasimos Santas, *Understanding Plato's Republic*, Blackwell, 2010, 158.

<sup>13</sup> Ezt a kortárs militáns platonikus Alain Badiou hangoztatja újabban, *La République de Platon*, Fayard, Paris, 2012. Lásd, Platón-szemináriumát, <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/09-10.htm>.

<sup>14</sup> Alain Badiou: The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm, in Gabriel Rockhill, Philipp Wats (ed.): *Jacques Rancière, History, Politics, Aesthetics*, Duke University Press, Durnham, London, 2009, 39.

számukra minden megengedett, már létüknél fogva nem fegyelmezhetik magukat, mert csak a szegények rendelkeznek ilyen önkorlátozó képességekkel. Holott szükség van folytonosan az önfegyelmezésre, az önmegtűrtöztetésre, hiszen az embert folytonosan különféle impulzusok érik, és amennyiben alább-hagy az önmaga feletti őrködés kapcsán, úgy elkerülhetetlen a regrediálás.

Mindez, mármint, hogy csupán a polisz juttathatja érvényre a szabadságot, azonban nem jelenti azt, hogy akkor, amikor Benjamin Constant különbséget tesz a régiek és a modernek közötti szabadság kapcsán, és azt állítja, hogy az antikvitásban az „államhoz” rendelhető hozzá a szabadság, viszont az állampolgárokhoz csak a rabság, eltalálja a lényegét. Ha így lenne akkor egyszerűen semmibe vehetnénk és félrevehetnénk Michel Foucault szerteágazó vizsgálódásait a *parrhésia* (a közsférában való beszéd bátorsága, a félelem nyomatéka nélkül: „mindent mondani”, *pan rêma*, mint, ahogy pl. Démoszthénész beszél, azaz kitárni gondolatainkat minden rejtőzködés nélkül<sup>15</sup>) kapcsán, vagy mellőzhetnénk az *iszegóriát* (a beszéd szabadsága, a hatalmasok előtti hallgatás nélkül), vagy a Szolón által életbe léptetett, arisztokratikus elemeket meggyengítő, jogi reformokat, (amelyek hozzáférést biztosítottak mindenki számára a bírósági ítélezés szempontjából), vagy Kleiszthenész *iszonómiáját* (a hagyományos, felülről irányított *theszmoszt* felváltja<sup>16</sup> a *nomosz*). Márpedig e dimenziókat nem szoríthatjuk ki a poliszról való gondolkodásunkból: hogyan tudnánk egyébként megmagyarázni azt, ahogy a polisz tagjai tanácskoznak, vitatkoznak, vagy ítéleteket hoznak – befolyásolva a polisz dinamikáját? Hogyan tolmácsolhatnánk az egyenlőség és egyenlőtlen-ség viszonylatának elmozdulásait?

Ugyanakkor ezek a szabadságformák nem a társadalom/prívátszféraelkülönbségből levezethető egyéni jogok kiterjesztéséből adódnak. *Egyszóval: egyszerre kell gondolnunk azt a tényt, hogy a résztvevők szabadsága csak a polisz keretein belül, a polisz távlatában juthat érvényre, hogy nem a közösségről levált egyén a prima causa, és, hogy fennáll az „igazságra utaló bátorság”, mint mérvadó tényező.*

A *polisz*: nem csak az önfegyelmezés közege, hanem különálló entitás is, amely specifikálható karakterisztikummal rendelkezik, Paul Veyne mondja, hogy mindegyik, még a legkisebb görög *polisz* is rendelkezett valamifajta „személyiséggel”.<sup>17</sup> Ezzel magyarázható, hogy Athén, a legkiemelkedőbb

---

<sup>15</sup> Michel Foucault: *Le courage de la vérité*, Gallimard, Paris, 2009, 11. V. ö. Christian Meyer: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1983, 45.

<sup>16</sup> Martin Ostwald: *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, 55.

<sup>17</sup> Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, Seuil, 1992, 74.

város ugyanazt a szerepet játszotta, mint Akhilleusz az epikában: ezért lehetett ezen város az *aretē* helye, ezért lehetett a polisz az erény topologikus vonatkozása.<sup>18</sup>

Elegendhetetlen, persze, hogy legalább röviden szót ejtsünk a szabadságot meghatározó hatalomról is. Hiszen nem iktatható ki a tény, hogy a szabadság dicsőítését mennyire beárnyékolják az emberi élet nagy részét meghatározó háborúk folyamatai (amelyeket genocídium, szisztematikusan véghezvitt, akár előre igazolt, kegyetlenség kísért: ne felejsük, hogy az európai irodalom kezdeti pontját éppen egy genocídiumszerű aktus határozza meg<sup>19</sup>: Max Weber, emlékszünk, élesen szembeállította az antik katonai demokráciát és a középkori kereskedelmet), a homloktérbe emelt irigység, amely a versengés különféle formáit determinálta,<sup>20</sup> valamint a talapzat, mármint a rabszolgáltatás rendszere<sup>21</sup>: az utóbbi vonatkozással magyarázható, hogy létezett az az elképzelés is, hogy arányban áll a hatalom és a szabadság, mégpedig úgy, hogy csak az bír szabadsággal, aki rabszolgákkal rendelkezik. És külön fejezetet jelenthetne a polisz létrehozásának/megalapításának taglalása (az istenekkel, és hőszokkal) amely lényeges mozzanatokot bonthatna ki éppen a tragédia szemszögéből, hiszen a polisz és az archaikus kor közötti viszonylatokat hangsúlyozza. Nem utolsósorban azt a megalapítási aktust vizsgálja, és jeleníti meg, amely, mindig teológiai-politikai jellegű, azaz teológiai-politikai legitimációt kölcsönöz a megalapításnak – nem véletlen, hogy a zsarnokság problémái, és a kapcsolódó szabadságvesztés jelenségei éppen a megalapítás kapcsán vetődtek fel kivételes erővel.<sup>22</sup> Márpedig a poliszban létrehozandó szabadság szemszögéből a zsarnokság kérdései mindig különös intenzitással kerültek felszínre.<sup>23</sup>

Megjelenik itt azonban egy olyan kérdés, amely külön megfontolást igényel: a polisz és az *oikosz* kapcsolatáról van szó. Nyilván a *polisz* és az *oikosz*

---

<sup>18</sup> Nicole Loraux, David M. Pritchard: The "Beautiful Death" from Homer to Democratic Athens, *Arethusa*, Volume 51, Number 1, Winter 2018, 86.

<sup>19</sup> Persze ebben a görögség nem volt egyedülálló, Hans van Wees: *Greek Warfare: Myths and Realities*, London, Duckworth 2004. John Rich, Graham Shipley (eds): *War and Society in the Greek World*, London, Routledge, 1993.

<sup>20</sup> Ryan K. Balot: *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton University Press, 2001.

<sup>21</sup> Lásd erről, Paul Cartledge, Harvey, F. D. (eds.): *CRUX. Essays in Greek History Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, Exeter and London, Duckworth/ Imprint Academic, 1985.

<sup>22</sup> Arról, hogy mily nehézségeket jelentett a megalapítás aktusának értelmezése, és, hogy a tragédia fontossága abban is kijelölhető, hogy benne az istenek *politikai világának* szemlélhetősége, vizuális jelenléte bomlott ki, Marc Richir: *La naissance des dieux*, Pluriel, Paris, 1998, 23.

<sup>23</sup> Cinzia Arruzza: *A WOLF IN THE CITY, Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford University Press, 2019.

viszonylatba való helyezése sohasem csak filológiai probléma: mögötte, legalább is implicit módon, mindig a modernség konfigurációjára fényt vető kérdések is meghúzódnak. A modernségben alkalmazott distinkció a politikai és a gazdasági területek között szükségszerűen megjelenik a láthatáron akkor, amikor a *polisz* és az *oikosz* relációit faggatjuk. Azok a szerzők, elméletírók, akik az utóbbi évtizedekben erőteljesen befolyásolták a politikai-filozófiai gondolatokat, mint Hannah Arendt (az együttlét értelme) vagy Claude Lefort (a politika, mint a társadalmiság kérdése), és akik valamilyen módon bevonták a *polisz* értelmezését érvelésükbe, *mutatis mutandis*, de egyszersmind nyilatkoztak is a feljebbi kérdésről. Hiszen a *polisz* és az *oikosz* relációja kapcsolatban áll a *polisz* konstitúciójával, ezenkívül az adott kérdés lehetőségét nyújt a modernség problématicumának tárgyalására is.

Különösen Arendt vizsgálódásai az antikvitással kapcsolatban nyertek elismerést széles körökben: a *Human condition* szerzője meggyőzően bizonygatta, hogy a *polisz* és az *oikosz* élesen elválnak egymástól, azaz a *polisz* leválik az *oikosztól*, és Arendt fontos fejtegetései ezen a distinkción alapultak. És emlékszünk, hogy Arendt (másokkal együtt) arra tett nagyszabású kísérletet, hogy visszahódítsa a politika autonómiáját *via* *polisz-oikosz* különbségének érvényesítése. Ez magában foglalta a politika szférájának megtisztítását a politikához képest „idegen” tényezőktől. Az *oikosz* ugyanis a háztartást, a biológiai szükségszerűséget jelenti és összefüggésbe hozható a gazdálkodás/fennmaradás folyamataival, valamint egy hierarchikus renddel, miszerint a nők és rabszolgák gondoskodnak a reprodukció folyamatairól. A *polisz* úgy jelenik meg, mint a politizáló férfiak együttléte: a háztartásban a hierarchia jellemzi a viszonylatokat, a *poliszban* pedig az egyenlőség karakterizálja a relációkat. A *polisz* a jó élet megformálásának céljából jön létre, a politika a „jó” felől fogalmazódik meg, ez pedig azt feltételezi, hogy a „natúrális élet” kiiktatódik a politikai élet processzusaiból. Homológia áll fenn a *poliszban* való létezés és a szabadság között, állítja Arendt lenyűgöző, ugyanakkor idealizáló fejtegetéseiben: ott az *arkhein*, az egyenlőség forrása, miszerint mindenkinek megadatott a kezdés lehetősége. Csak akkor tudjuk következetesen végiggondolni Arisztotelész *polisz*-filozófiáját, a tökéletes-ségre való törekvést, ha állandóan érvényesítjük a „jó élet” és az „élet” közötti különbségeket, és ha a közélet felől ábrázoljuk a *polisz* életét. Összegezve: a politikai tevékenység gyakorlása övezi és keretezi be a *poliszt*.

Emlétek e helyen még egy figyelemre méltó érvelést, amely eltér ugyan az Arendt-féle okfejtéstől, ugyanakkor meghatározott alapvonatkozásban érintkezik vele. Giorgio Agamben arra hegyezi ki gondolkodását, hogy a nyugati gondolkodás egésze a biopolitika jegyében alakult, vagyis fennáll a Nyugat

egységes, monolitikus biopolitikai hagyománya.<sup>24</sup> És azt az állítást szorgalmazza, hogy a természetes élet (*zôê*) folyamatai kizáródnak a politikai élet, azaz a formával-bíró élet (*bios politikos*) övezeteiből: rögtön rögzítjük, hogy ez az állítás mégiscsak az arendti látásmóddal tart meghatározott párhuzamot.

Mégis, igazságtalanok lennénk, ha itt megállnánk, és ha nem hoznánk szóba, hogy az olasz filozófus gondolatai rendkívül gazdag aspektusrendszert tartalmaznak, s ha nem vennénk figyelembe, hogy aligha egyszerűsíthetjük le gondolatrendszerét az iménti állításokra. Így, mindenképpen említeni kell, hogy Agamben a *polisz* és az *oikosz* viszonylata kapcsán a görög gondolkodás olyan fontos problémáját helyezi előtérbe, mint a polgárháború (*stasis*).<sup>25</sup> Ismerjük ugyanis azt a széleskörű hagyományt, amely a poliszt a család felől értelmezi, azaz a poliszt kiterjesztett családként fogja fel, ez Platónnál is felötlük.<sup>26</sup> A *stasis* ez szerint az *oikosz* és a polisz kiélezett viszonylatrendszerét, tehát, a korábbi arendti állításokhoz képest másfajta relációkat feltételez (lásd különösképpen Platón *Menexenusát*). A polisz keretei nem haladják meg az *oikoszt*, a poliszt nem fölérendelt az *oikoszhoz* képest, hanem a *stasis* a kettő, mármint a *polisz* és az *oikosz* közötti bonyolult összefüggésrendszerre nyit rá. A család ugyanakkor kettős szerepkörben jelenik meg ezáltal: egyszerre a lángoló viszály és a lehetséges kibékülés helye.

Másképpen szólva, a származási-vérségi vonalakat tartalmazó család a viszály kirobbanásának *locus*-a, és a gyógyulás kivételes közege is egyúttal. Márpedig, ha az *oikeios polemos* benne foglaltatik a család<sup>27</sup> létezésében, akkor aligha kerülhetjük el, hogy elfogadjuk a következtetést, hogy a családi genealógia, a vérségi kötelékek a *polisz* integráns részt jelentik. A poliszt a család viszályok megnyilatkozásakor újrafogalmazódik, új formákban mutatkozik meg: ez az *oikosz* és a *polisz* paradoxális együttlétezésének, feszültségének következménye.

Agamben azonban nem azonosul teljesen a feljebbi elgondolással. Számára a polgárháborúban a nem-politikai jellegű család és a politikai jellegű

---

<sup>24</sup> Anélkül, hogy bizonyítanék, itt csak azt jelzem, hogy ez egy reduktív állásfoglalás, amely Heidegger mintájára a Nyugat történelmét egy meghatározott genealógiára egyszerűsíti, lásd, Alberto Toscano: *DIVINE MANAGEMENT: Critical Remarks on Giorgio Agamben's The Kingdom and The Glory, Angelaki*, 2011, 16. 3, 125-136.

<sup>25</sup> David Armitage: *A Civil War, A history of the idea*, Borzoi Book, 2017. És a klasszikus, aki nélkül Agamben nem érthető, hiszen az itt görgetett érvelés sokban rá támaszkodik, Nicole Loraux: *La Cité divisée: l'oubli dans la mémoire de l'Athènes*, Paris, Payot, 1997.

<sup>26</sup> Nicole Loraux: *La guerre dans la famille, Clío*, 1997, 5: 21-62. Loraux a családot a poliszt metaforájának tartja.

<sup>27</sup> Agamben a családot homológ fogalomként használja a háztartással: ez vitatható, de eltökélteink ettől ezen a helyen, később pontosítok.

polisz közötti „indifferencia zónái” jelennek meg, pontosabban a polisz ökonomizálódik, a család pedig politizálódik. Egyszerre van jelen a politizáció (család/polisz) és a depolitizáció (polisz/család). A családban tetten érhető viszonyok kiterjedhetnek a poliszra – a polisz pedig depolitizálódhat a családban, a család révén. És az olasz filozófus egy sajátos fogalommal, a „küszöbbel”, a „határterülettel” él: a *stasis* forrásai nem a családban azonosíthatók, hanem az „*oikosz* és a *polisz*, a vérségi kötelékek és az állampolgárság közötti indifferencia övezeteiben.” Azaz, a polgárháború forrásai nem a családban, és nem is a poliszban találhatók, hanem a létező határátlépésekben, a *polisz* és az *oikosz* transzregresszióiban (Agamben, aki élénken figyelte Carl Schmitt lépéseit, itt jellegzetes módon a rendkívüli állapot fogalmát idézi).

Ezen rövid bemutatás és kommentár után majd összegezhethetjük, hogy Agamben milyen különböző ösvényeket jár be Arendt standardnak tekinthető érveléséhez képest, amely szétválasztja a *praxist* (emberek közötti viszonyok) és a *poiesist* (tárgyra irányuló tevékenység, amely formát adományoz). Arendtnek a poliszra vonatkozó eszményesítő elemzéseinek ára ugyanis az említett stabilizált distinkció, és a politika purifikációja, a „tisza” *bios politikos* keresése.

Mi az, ami ezáltal háttérbe szorul? Mit veszítünk? Mondjuk a fennálló egyenlőség és egyenlőtlenség dialektikájának, valamint a demokráciával szembeni ellenérzések komplex taglásának lehetőségét. Például, az *arkhein*, *arkhé* arendti felidézése kérdőjeleket eredményez. Kezdeni, és uralmat gyakorolni (*commandement*),<sup>28</sup> mondja Arendt: ott van a homéroszi héroszok közössége, a kezdet egalitarizmusa. Csakhogy, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Odüsszeusz látványosan figyelmezteti a szószátyár Terszitést: van már a görögöknek követendő vezére, létezik az első, a többiek pedig szabálykövetők. Éppen a kezdetteremtés hatalma különbözik. Az *arkhein* ennél fogva nem választható le a vezérszerepről. Így az *arkhein*-től a poliszban gyakorolható szabadságig nem vezet egyenes út, ellenkezőleg, ez megannyi akadállyal terhelt ösvényt jelent. Arisztotelész<sup>29</sup> három részből állítja össze poliszát, amelyek különböző jellegzetességet foglalnak magukban: *arisztoi* (erény), *oligoi* (gazdagság), *démosz* (szabadság). A szabadság, ahogy látjuk, a démosz oldalán jelenik meg, de hát nem azt láttuk az imént, hogy a *démosz* nevében beszélőnek befogják a száját, hiszen megnyilatkozik, holott nem kellene beszélnie?

---

<sup>28</sup> Az alábbi okfejtés esetében a következő érvelést követem, Jacques Rancière: *The Theses of Politics*, [http://erf.sbb.spk-berlin.de/han/367638312/muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/v](http://erf.sbb.spk-berlin.de/han/367638312/muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v).

<sup>29</sup> Jacques Rancière: *La haine de la démocratie*, Paris, 2008, 45.

Valójában mindig fennáll egy ingadozás<sup>30</sup> két irányulás között. Az *első* szerint a politikai rend egy átfogóbb rend integráns része. Ebből egy egyenlőség-elvi tény is fakad, minthogy mindenki (a vezérszerepben lévők és az alattvalók egyaránt) alárendeltnek bizonyul e nagyobb rendhez képest, alávetett az *arkhénak*, amely folyamatosságot hoz létre a természeti és az emberi rend között.<sup>31</sup> Még ha az állítás is fogalmazódik meg, hogy a természet rendje, pontosabban e rendben fellelhető különbségek meghatározzák az emberi télosz-dimenziókat, akkor is az egyenlőség-vonatkozások domborodnak ki. Az ideák előtt is egyenlőség állhat fenn. A *másik* irányulás szerint léteznek olyan emberek, akiket a különbség birtoklása (gazdagság, születés, tudás, erény, testi képességek) feljogosít arra, hogy uralkodjanak a többiek felett, hogy vezérek legyenek – ebből a nézőpontból kiindulva a demokratikus egyenlőség követelése csak azok megnyilatkozása, akik uralkodnának, noha nem rendelkeznek olyan diszpozíciókkal, amelyek megengedhetnék az uralkodást. A demokráciával szembeni ellenérvek (Platón a demokrácia bírálatában szinte előlegez: egy olyan embertípus aleatorikus-tetszőleges-irányvesztett viselkedési módjait rajzolja fel, amelynek kapcsán kortárs jelenségeket ismerhetünk fel) gyűjtőhelyét láthatjuk itt.

Mindenesetre a politika Agambennél, Arendtten ellentétben, egy erőteljes folyamatszerű kontextusba kerül, amelynek szimultán módon létező részelemei a politizáció és depolitizáció. A depolitizáció (noha ezt Agamben nem mondja) a politika állandó lehetősége, hovatovább, lehetséges, hogy a politika egyik legfontosabb és legmeggondolkodtatóbb kifejelete. A *polisz* és az *oikosz* között meghúzott szilárd határvonalak helyett itt mindenesetre fluid határvezetek rajzolódnak ki amelyekben a depolitizáció és politizáció folyamatai különböző esélyekkel tehetnek szert erőfölényre: ha a *polisz* felől érkező tendenciák győzedelmeskednek, úgy a családot áthatják a politika impulzusai, viszont ha az *oikosz* távlatában kibontakozó tendenciák jutnak érvényre, úgy a család fogja a poliszra rányomni a bélyegét: a kimenetel *kontingens* jellegű, nem lehet előre meghatározni.

A *zôê* politizálódhat, lehetséges az *oikopolitika*, a *bios politikos* pedig vezérelheti politikai meghatározottságát. Mindenesetre, aligha lehet mellőzni, hogy a (baloldali heideggeriánus) Agamben ezzel az eljárással milyen többletet nyújt Arendtten szemben, aki megmarad az említett stabil distinkció kereteiben. Ugyanakkor, hadd ismételjük meg az állítást, Agamben sem mozdul el *döntő módon* az arendti alapbeállítottsághoz képest, amely árkot és a politikai tapasztalatok és „biopolitikai beállítottság” között, amely, ahogy ez

---

<sup>30</sup> Paul Veyne: *L'Empire Greco Romain*, ibid.

<sup>31</sup> Ebből vezethetjük le azt az elképzelést, hogy a görögök számára valamiképpen, akár tudat alatt, létezett az önkéntes szolgaság eszméje, Richir, ibid., 192.



Arendt híres okfejtéseiből kiderül, magához ragadja a „társadalmi kérdést” – eltorzítva a politika lényegét, és elbizonytalanítva a politika szereplőit. Agamben egyetértően idézi azokat az értelmezéseket, amelyek a görög *politizáció* jelenségét domborítják ki, és azt mérlegeli, hogy ezáltal létrejött egy különleges, politika által átítatott, görög azonosság, amely az „állampolgárság politikai azonosságára” támaszkodik. Ugyanakkor megkerül egy sereg olyan kérdést, amelyek a *polisz/oikosz* viszonylat lényegébe vágnak: az *oikosz* egyenlőtlen nemi szerkezetét (az *oikosz* megtestesíti a nemi szerkezetet,)<sup>32</sup> mélyen beivódó szerkezeti aszimmetriáit, munkamegosztási praxisát. Ezzel mégiscsak visszakerül egyes arendti utakra.

\* \* \*

Az *oikogeneia*, azaz a családi genealógia és a háztartás kapcsolatának agambeni emlegetése azért hiányos, mert nem foglalja magában a tényt, hogy a rabszolgák<sup>33</sup> a háztartás részeit képezik. A háztartás egy hierarchikusan strukturált egész, amelyet átszelnek a különféle aszimmetriák a férfi és a nő között, azaz a háztartást meghatározza a létező alanyok tulajdonjogi/birtoklási konfigurációja, noha itt is a lehető legnagyobb óvatossággal kell eljárunk, hiszen a később kialakult kategóriák nem vetíthetők vissza a múltba. A rabszolgák képezték a munkaerő legnagyobb részét a posztzsolóni korszakban is, ennél fogva a gyakori szóhasználat („rabszolgatartó társadalom” *versus* rabszolgákat tartalmazó társadalom), fedi a valóságot. És egyáltalán nincs szükség arra, hogy moralizáló álláspontot foglajunk el a rabszolgatartás intézményével kapcsolatban: talán elegendő lesz említeni, hogy nem elhanyagolható folytonosság van az antik és a keresztény gondolkodók között a rabszolgaság legitimációjában.<sup>34</sup> A görögök nem rendelkeztek a kizsákmányolás fogalmával, de éltek a domináció jelentéseivel<sup>35</sup> (amely, csöppet sem véletlenül, újra felelevenedett az antik aspektusokat újrafogalmazó republikanizmus térhódításával), amely magában foglalta a rabszolgának a rabszolgatartóhoz való teljes és eszközszerű tartozást. Ezenkívül, megjegyzendő, hogy a görögök álomszerű előlegezéseiben megjelent a nők nélküli világ, és a tisztán férfi alapú örökség, a nők nélküli tulajdontranszfer lehetősége is: és noha a

<sup>32</sup> Lisa Nevett: Gender Relations in the Classical Greek Household: the Archaeological Evidence, *The Annual of the British School at Athens*, 1995, 90. 363.

<sup>33</sup> STE Croix: *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, London: Duckworth, 1981.

<sup>34</sup> Peter Garnsey: *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, 1996.

<sup>35</sup> Dimitris J. Kyratas: Domination and Exploitation, In: *Money, Labour, and Land, Approaches to the economies of ancient Greece*, Ed. by Paul Cartledge, Edward E. Cohen and Lin Foxhall, Routledge, London, 2002, 142.

görög polisz nem áll egyedül azon gyakorlat foganatosításában, miszerint kizárják a nőket a politika gyakorlásából, figyelmet kell tanúsítanunk azon sajátos görög eljárás kapcsán, amely a tragédia keretein belül, esztétikai forma segítségével, megjeleníti ezt a kizárási folyamatot.<sup>36</sup>

Mindenesetre, a háztartás a különféle erők/hatalmak konfigurációja, a reprodukció kivételes közege, valamint az örökség, a tulajdon – átvitel és használat<sup>37</sup> terepe – a klasszikus szöveg, amely Ciceró fordításában óriási szerepet játszott például egy Machiavelli gondolkodásában, mármint Xenophón *Oikonomikos*<sup>38</sup>-a, határozottan kiemeli a tulajdonnal kapcsolatban a használat szerepét.

És szükségszerűnek tekinthető, hogy az önvonatkozás antik témakörét vizsgáló Foucault rábukkanjon arra a Xenophónra, aki aláhúz egy olyan fogalmat, amellyel már találkoztunk korábban, jelesül, az önuralom kérdését.<sup>39</sup> Csak az képes mások uralására, aki mindenekelőtt képes önmagát uralni: az önvonatkozás feletti uralom egyúttal hatalmat jelent. És nem véletlenül akadunk rá (akár Foucault segítségével) a jelzett fogalomra, ugyanis a háztartási irányítás részelemeit leíró Xenophón, aki különféle tulajdonságokat rendel hozzá a háztartást irányító férfihoz, dekonstruálja az egalitáriánus politika és a hierarchikus *oikosz* viszonylatát.

Nekünk úgy kell gondolkodnunk, hogy ne rendeljünk hozzá ideális jelentéseket sem az *oikoszhoz*, sem a (politizált) poliszhoz.<sup>40</sup> És a jó irányítás egyszerre utal a háztartásra és a poliszra, nem jelentkezik itt olyan különbségek, amelyeket Arendt előlegezett. Vajon véletlen-e, hogy az *Élektrában* (Euripidész<sup>41</sup>) azt olvassuk, hogy az erényes ember *egyszerre* irányítja jól a háztartást és a politikai viszonylatokat?

---

<sup>36</sup> Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, II, Paris, 1986. Lisa Nevett: *Domestic Spaces in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 56.

<sup>37</sup> Még mindig folyik a vita a tulajdon határaitól, azaz, hogy milyen értelemben lehet egyáltalán beszélni tulajdonról, vagy egy roppant nehezen megfogalmazható kategóriáról van szó. Lin Foxhall: *Household, Gender and Property in Classical Athens*, *Classical Quarterly*, 1989, 39, 22-44.

<sup>38</sup> Wolfgang Detel: *Foucault and Classical Antiquity*, Cambridge University Press, 1998, 128.

<sup>39</sup> Michel Foucault, *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*, vol. 2, 152.

<sup>40</sup> Ebben egyetértünk a következő könyvben kifejtettekkel, Angela Mitropoulos: *Contract and Contagion: From Biopolitics to Oikonomia*, Autonomedia, 2012, 58. A szerző nő finom érveléssel bizonyítja, hogy mind Foucault, mind Arendt tévúton jár, az első idealizálja az *oikoszt*, a második, arra utalva, hogy az *oikosz* a „társadalmi kérdés” melegágya, eszményíti a bios politikost.

<sup>41</sup> Vernant, Naquet, *ibid.*

A következőként abban jelölhetjük ki, hogy fellazulnak a határvonalak az *oikosz* és a polisz között, hovatovább az *oikosz* és a polisz között olyan viszonylatok sejlenek fel, miszerint az *oikosz* a polisz részévé válik. Agamben nyomvonalán haladunk akkor, amikor belátjuk, hogy létrejön a polisz és az *oikosz* „kontaminációja”, fontos ösztönzéseket kapunk az olasz filozófustól. Ám miközben az önuralom megformálási gyakorlataival foglalatostkodunk, túl is lépünk rajta.

Ráadásul, részletes filológiai elemzések bizonyítják, hogy az *oikosz* jelentése erőteljesen áthatja a görögök szótárát (különösen érdemes figyelni az *oikeō* szemantikai megnyilvánulásaira), méghozzá ott, ahol a polisszal kapcsolatos jelentések bukkannak felszínre.<sup>42</sup> Vagyis, az *oikosz* jelentéskörei átszövik a politika világát, lett légyen ez a homéroszi vagy a poszthoméroszi kor. Megmutatható, hogy Szókratész, Platon vagy Arisztotelész milyen fontos kontextusokban élnek a jelzett fogalommal, ezenkívül rituális beszédformák utalnak, méghozzá nyomatékosan a polisz és a háztartás analogikus jellegű irányításának jeleire. Márpedig, ha ez így van, akkor az *oikonomiát* és az *oikesist* nem lehet leszakítani a poliszról, azaz az arendti argumentáció nem nyer érvényt.

Korábban szóba hoztuk már, hogy Arendt sokszor szemügyre vett elemzéseiben az *oikesis* kizárattatik a politika gyakorlásából, a politikai cselekvés formarendszeréből. A háztartás terét, szerinte, meghatározza a tény, hogy szükség mutatkozik a test elrejtésére a priváció szféráiban, a gazdasági irányításnak a poliszhoz képest elzárt területekbe való lokalizálására. A polisz pedig nem a testek együttléte, nem a szociális nyomorúsággal törődők terepe, nem a testre utalt gazdaság világa, hanem a kölcsönössé tett láthatóság, az emberek között történő tartózkodás, a megjelenés, valamint a nagyságra, a kiemelkedő tettekre való emlékezés, a halhatatlanság közege. Soroljuk az ellentéteket: nyilvános szféra *versus* privát szféra, azaz politika *versus* prepolitikai háztartás, egyenlőség *versus* egyenlőtlenség. Szembeszökő, hogy azon kérdéssel kapcsolatban, hogy mi fűzi egybe a polisz tagjait, egy pillanatban Arendt ahhoz az egészen konvencionális (liberális) konklúzióhoz vezet bennünket, hogy az nem egyéb, mint a szerződés, ami igencsak tanácsalanná tesz bennünket, ráadásul mindeközben haszonelvű legitimációt is kilátásba helyez.<sup>43</sup> Bizonytalanná válunk annak kapcsán, hogy miért is vannak a polisz tagjai egyáltalán együtt? Nem maga Arendt egy nem-haszonelvű választ előlegezett?

---

<sup>42</sup> Az alábbi filológiai elemzésekhez Mika Ojakangas: [https://www.academia.edu/35575057/Oikos\\_Vocabulary\\_in\\_Greek\\_Political\\_Discourse](https://www.academia.edu/35575057/Oikos_Vocabulary_in_Greek_Political_Discourse)

<sup>43</sup> Ezen tény kidomborításához lásd, Hanna Fennifel Pitkin, *Political Theory*, 1981, Vol. 9, No. 3, August, 327-352. Egyébként, Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, 245.

Úgy látjuk, hogy erre a kérdésre csak akkor válaszolhatunk, ha nem tévesztjük szem elől az imént véghezvitt elemzést, amely beemeli az *oikoszt* a polisz terébe. Pontosabban, csak úgy kereshetünk választ a feltett kérdésre, ha *annak ellenére válaszolunk*, hogy a polisz *politizációja sohasem teljes, sohasem „tisztá”, hanem az oikosz jelentéseivel közvetített*. Nem bízhatunk a *purifikált* polisz regeneráló erejében, noha Arendtet éppen ez a lehetőség mozgatta. Ráadásul, számolnunk kell azzal a ténnyel is, hogy a polisz itt már tárggyá tett beavatkozási gyakorlatai mélyen belenyúltak a háztartás belső életébe, és egyfajta biopolitikai instrumentáriummal operáltak. Ez az állítás szembemegy azzal a foucault-i meggyőződéssel, amely a biopolitika szülőhelyét a kereszténység bizonyos szekvenciához köti. Voltaképpen egyenesen furcsa, hogy Foucault ténylegesen ignorálta biopolitikai eszmefuttatásaiban Platón közismert demográfiai és eugenikai ajánlatait, hiszen ezek figyelembe vétele elmozdíthatta volna őt választott kiindulópontjából. És az a tény, hogy mondjuk akkor, amikor Platón szexuális/eugenikai jellegű tanácsokat/sugallatokat osztogat (a legjobb férfi csak a legjobb nővel hálhat: a hiányos testű gyermekeket titkos helyre kell deportálni, stb. lásd, *Az állam*, 1997b: 459-460), akkor csupán egy olyan (arisztokratikus) tendenciát látunk viszont, amelyet korábban már láttunk az egyenlőtlenség kapcsán: léteznek felsőbbrendű diszpozíciókkal rendelkező emberek, és léteznek inferiorikus jellegzetességekkel megáldott emberek.

Több jeles szerző (így Moses Finley) is már korábban értekezett arról, hogy a polisznak milyen erős ingerenciái vannak a privát szféra kapcsán, így a háztartásban is. Viszont a Foucault-hoz kötődő biopolitikai érvelésrendszer megkerülte az ezzel kapcsolatos szembenézést. A biopolitika, az ismert érvelés szerint, nem a törvényhez, hanem a normákhoz kötődik, nem a pozitív értelemben vett jogi korpuszhoz, hanem a társadalom egészére kiterjedő normák rendszeréhez kapcsolódik. Ennek alapján lehet beszélni a „normákra alapozódó naturális igazságosság”<sup>44</sup> kereséséről, mind Arisztotelész, mind Platón esetében. Ez a biopolitika, mint *oikopolitika*, azaz a polisznak a háztartásra vonatkozó intervenciójának a praxisa. És ez a tény igazolja, hogy csakis ezzel a lépéssel, mármint *a polisz immanens biopolitikai fellépésének felismerésével*, tehetjük (viszonylagosan) teljessé a poliszról alkotott képünket, miszerint a polisz szisztematikus beavatkozással élt olyan jelenségek kapcsán – és itt ismét némi szkepszissel használjuk a fogalmakat, tekintettel a modernizáló jelentésekre – mint a jólét, a biztonság, vagy a szükségletek kielégítése.

\* \* \*

---

<sup>44</sup> Ojakangas: *On the Greek Origins...* ibid. 110. Ennek a könyvnek köszönhetjük a görög biopolitika részletes felderítését.

És most vissza a kezdethez, Hegelhez. Az a kérdés, hogy mi biztosítja a modern társadalom kohézióját, nem kevésbé izgatta Hegelt, mint a modernség egyéb nagy gondolkodóit. Hogyan biztosítani együtt-létet a szubjektív szabadság normáit követő embereknek? Mit jelent A *szellem fenomenológiájának* azon kitétele, miszerint van olyan „lényeg”, amelynek léte „egyszerre az egyes egyén és valamennyi egyén tevékenysége”? Mit jelent az egyes és többes szám első személyének sokatmondó egymás mellé helyezése? (*„Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist”*). Milyen társadalmi kereteket, szervezeti formákat feltételez mindez?

A hegeli válasz: sajátos. A poliszra vonatkozó foglalatosság mindig tartalmazza azt a kérdést is, hogyan lehetséges a politika az újkortól errefelé? Az ifjúkori írásokban feltűnik a polisz „csodálatraméltóan erős természete”.<sup>45</sup> De valójában *kettős kötés* van a polisz és a modern társadalom hegeli értelmezése között. Egyszerre mozgunk a polisz felől a modernség felé, és fordítva. Azon gondolkodó számára, aki meghatározó erőfeszítéseket tesz a modernség „önmegalapozására”, a poliszra, a „szép közéletre”, a „szép és boldog szabadságra”, a „zseniális egységre”, a hiánytalan egészre vonatkozó visszatekintés nem biztosíthatja az áhított kommunitariánus utópiát. Jellegzetesnek tekinthető már az a tény is, hogy Hegel nem ismétli meg a Platónnal szembeni szokványos vádat miszerint Az *állam* írója a tényleges viszonyoktól elszakadó eszményi államszerkezetet vázol fel, ellenkezőleg, annak a véleményének ad hangot, hogy államrajzolata kifejezi az adott kor reprezentatív ellentmondásait.<sup>46</sup> De akkor is, a polisz kereteiben gondolkodók nem ismerik az „abszolút egyediség elvét”, az „abszolút magába-zárt létet”, a modernség ezen alapvető kategóriáit. A polisz „szubsztanciális” visszavonhatatlanul eltűnt, a bennrejlő „erkölcsi szubsztancialitás” elpusztult, ám ezzel nem merülnek ki a kifogások: a polisz genealógiai kötelekei, életszervezési alakzatai olyan erőszakot, dominanciaformákat takarnak, amelyek legitimálhatatlanok a modernség felől.

Mégis, szükség van a visszatekintésre, hiszen éppen a nem-idealizált polisz, és a polisz/tragédia-viszony következetes értelmezése nyithat rá fontos kritikai pontokra a modernség kapcsán. Egyszóval: Hegelnek a modernségre utaló gondolatait nem érthetjük megfelelő módon a tragédia (és különös dimenziója: a cselekvés) nélkül. Fennáll ugyanis a tragédia fontos szerepkörével kapcsolatos érvényesítés hegeli folytonossága, a tragédia nem szűnik meg felismeréseket közvetíteni a modernség számára. A tragédiában, írja Hegel jellegzetes módon, még fiatal korában, „az abszolútum játszik örökkön

---

<sup>45</sup> G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Válogatás, Budapest, 1982, 176.

<sup>46</sup> Ez nyilván nem azt jelenti, hogy a *politéia* filozófiája kidolgozásában nem tart distanciát az athéni demokráciával szemben, Alain Badiou: *Le recours philosophique au poème*, In. *Conditions*, Seuil, Paris, 1992, 101.

önmagával”.<sup>47</sup> A *szellem fenomenológiájának* írója számára a tragédia pedig ama belátást közvetíti, hogy valakinek a korlátozottságát felismerni egyet jelent „valaki önfeláldozásával” („az, hogy ismeri a maga határát, azt jelenti, hogy feláldozni tudja magát”<sup>48</sup>) márpedig az „önfeláldozás témaköre” kivételes jelentőséggel bír a német filozófus rendszere számára, hiszen a szellem önmozgását éppen az önfeláldozás aktusainak segítségével tudja leírni (noha, persze tudnunk kell arról is, hogy az önfeláldozás hogyan profanálódik a modernség dinamikája által). Aztán, a tragédia (hogy legyünk pontosabbak: *Antigoné*) tolmácsolása ablakokat nyit a normativitás kialakulására<sup>49</sup>: az egyéni öntudat felől értelmezhető a jog/norma felszínre kerülése, hiszen az öntudat felől tolmácsolandók az „íratlan és csalhatatlan jogok”. De abban az értelemben, hogy az önfeláldozó, tragikus, szubjektivitás öntudatában jelennek meg az imént említett „csalhatatlan jogok”, az öntudat e jogok *locus*-aként jelenik meg. Antigoné esete nem az isteni előjogok erejét idézi, hanem azt példázza, hogy ezeket a jogokat a létrejövés, és nem a létrehozottság fényében kell tettekné érnünk. Antigoné koronatanú, ő fejezi ki a normativitás létrejövésének/létezésének valódi folyamatait, azt a tényt, hogy a „csalhatatlan jogok”, Hegel lakonikus szavaival élve, „vannak”. És a tragédia felől mutatható meg a hegeli szabadságfilozófia olyan fontos mozzanata, mint, pl., a „szükségyszerűség tudása”. Ezenkívül, a hegeli körözés a „nőiesség”, a „csele” által „nőiessé vált akarattal”<sup>50</sup> kapcsán, a nőiességnek az „állam örök iróniájaként” való emlegetése is megvilágítható a tragédia szemszögéből. Tudjuk, a „nőiesség” feszegetése a mizogin Hegel képét erősítette megannyi értelmezőben – aki még csap is egyet Schlegel Lucinde-jén és előítéletektől vezérelve belekényszeríti a nőt az alárendeltség transzhistorikus szerepkörébe.<sup>51</sup> Vagy A

---

<sup>47</sup> Ibid., 275.

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, 1973, 414. A tragédiát éppen az önfeláldozás, az áldozat jelentésköre világítja be.

<sup>49</sup> Újabban léteznek e tételnek biopolitikai olvasatai, ami azt jelzi, hogy az élet (*zôé/bios*) távlatában rendeződnek újra a hegeli kategóriák. Robert Pippin: *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2011. Miguel Vatter: *The Republic of The Living*, Fordham University Press, 2014, 52. Ne feledjük, hogy Foucault hangsúlyozta: az élet kidomborítása a modernségben a klasszikus német filozófiához is kötődik.

<sup>50</sup> *Ifjúkori...*, ibid. 360.

<sup>51</sup> Judith Butler: *Longing for Recognition In Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?* ed. T. Pulkkinen and K. Hutchings, New York, Palgrave Macmillan, 2010, 109–32., Patricia Jagentowicz Mills, ed.: *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996, Friederike Kuster: „Durch die List ist der Willen zum Weiblichen

*szellem fenomenológiájának* az írója Kreon titkos tanácsadójaként, az *állam-raison* szószólójaként jelenik meg – amely az „emberi törvényt”, az „államot” a „férfiassággal” hozza összefüggésbe és alárendeli a családot az államelvnek.

Még ha nem is tudunk hosszasan belemerülni ezen kérdéskörbe, legalább jelezzük dilemmáinkat ezzel kapcsolatban, noha csak annyira, amennyire ezt a lehetőségek megengedik. Ugyanis számunkra figyelemreméltó, hogy a „csel” (hatalmas jelentésköre van Hegelnél) szembeállítódik a „csalafintasággal”, hogy nagy „tettként”, „legnyíltabb cselekvésként” említődik: nem lehet azt állítani, hogy itt a „nőiesség” formálódott akarat bemutatása mizogin jellegű lenne. Ezenkívül, *A szellem fenomenológiája* vonatkozó részének (amely ilyen fogalmakat hoz szóba, hogy „intrika”) lehetséges egy retrospektív republikánus-biopolitikai olvasata is,<sup>52</sup> miszerint a polisz romboló feminin princípium, az „irónia”, *kettős* irányvonalat jelent, nevezetesen a maternális genealógia, egyúttal a natalitás, jelentőségének kiiktathatatlan-ságát, felsőbbiségét az ödipális maskulinitással, és a férfi jellegű testvériséggel szemben, valamint a maskulin fiatalság és a feminitás republikánus indíttatású vérszövetségét a polisz reifikált igazságosság koncepciójával szemben.<sup>53</sup> Ilyenformán Antigone rebelliót jelent a nőiességnek az *oikos*ba való beszorítása ellen, megkérdőjelezve a polisz töretlen politikai-maszkulin logikáját, és feloldásra ítéli a polisz és az *oikos* túl erős distinkcióját. Ha ez elfogadható, akkor már választ is adtunk Paul Ricoeur-nek<sup>54</sup> aki úgy gondolta, hogy a tragédia túlvezet a filozófián, minthogy megérintve az emberi élet agonisztikus dimenzióit apóriákhoz terel bennünket. Voltaképpen el kell gondolkodnunk azon, hogy mind Kreon mind Antigone fellépését (családi kötelek távlata, amelynek ösvényeit a „nővérség” alakítja) a korlátozott-ság, a szűkülő látókör jellemzi – csak egyetérthetünk abban a francia filozó-

---

geworden.“ Bemerkungen zu einer Stelle aus Hegels *Jenaer Systementwürfen*, *Cahiers d'Études Germaniques*, 2015, 68, 165-176.

<sup>52</sup> Vatter, *ibid.* 59. És egy olvasat a komédia felől, Karin De Boer, Karin, 'The Eternal Irony of the Community: Aristophanian Echoes in Hegel's Phenomenology of Spirit', *Inquiry*, 2009, 52. 4, 311-334.

<sup>53</sup> Itt érdemes egy klasszikus értelmezéshez fordulni, „... az antik állam ténykedése: büntett. Az állam szétveri a polgár Egyediségét, mint egyediséget, és nem engedi, hogy individuumként éljen... az antik társadalomban való ténykedés bűnös létezésének végső oka a két nem abszolút elválasztása... (A Nő: az Általános Egyedisége, a Férfi: az Egyediség Általánossága)... minthogy lojális, az antik polgár gonosztevő. Büntette büntetést von maga után, noha nem érti miért. Ebben áll a *tragédia*... Tudatos büntett: Antigone... A nő a büntett konkrét megvalósulása. Az antik állam belső ellensége a Család, amelyet rombol, és az Egyén, akit nem ismer el, noha nem bír sem a Család sem az Egyén nélkül”, Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, 103-104.

<sup>54</sup> Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, 283.

fussal, hogy figyelmeztet bennünket arra, miszerint a tragédia nem külsődleges az erkölcs szféráihoz képest, hanem meghatározza azokat. Ám feljebbi érvelése Hölderlinére emlékeztet, aki úgy vélte, hogy az *Antigonében* egyenlő jogok feszülnek egymásnak. Ez mégsem Hegel.

Összegezve: a tragédia megmutatja a törésvonalakat, a „robbanékony antagonizmusokat”, és a tragédia szikrája főképp a válság sújtotta korszakokban, az átmenetekben lobban lánggra. Ugyanakkor az átmenetek (lásd: archaikus világ-polisz, naturális erkölcsiség-polisz) sohasem törésmentesek, és hiánytalanok, a törések őrzik a sebeket, és tárolják a veszteségre utalt világ egyes jeleit: a tragédia király-szereplői pontosan ezeket a jeleket viselik magukon, megjelenítve a régi világ jelenségrendszerének elemeit.<sup>55</sup> Mindenestre, fontos tanulságok adódnak a polisz *tragikus* dekadenciájából, erkölcsiségének pusztulásából.

És a tragédiára utaló gondolkodás a modernségbe vágó felismerésre ösztönöz bennünket, ugyanis a *denaturalizációra* vonatkozó meggyőződést erősíti bennünk: a polisz azért volt bevonható a szépség fényébe, mert *létrehozott*, „konstruált” volt.<sup>56</sup> Ez a létrehozottság, mint modern faktum, a modernség emberének horizontja. És a tragédia egyszerre mond igent és vonja tárgykörét kérdőjel alá, azaz egyszerre „vonja kétségbe és affirmálja a poliszt”.<sup>57</sup> Hegel számára útjelző ez a kettős mozgásrend: mindvégig mértékadó a polisszal kapcsolatos *tragikus* tapasztalat, hiszen ezen távlatban nyer érvényt azon igénye, hogy *reflektált formában* megőrzi a modern polgári társadalmat ellentételező szabadságalkazatot.

A poliszra mutató tragédia elemzése nem *detourt* jelent a hegeli érvelés fősodrához képest, minthogy közelebb visz bennünket a modernséghez, a szubjektív szabadság dinamikájának, a rossz végtelenségbe szorult gazdagságakkumulációnak, az önmagán „túlhajtott” polgári társadalomnak, a „civil társadalom tragédiájának” hegeli kritikájához. Az említett „túlhajtás” mozgásfolyamata, amely bűnökhöz, szegénységhez, polarizációhoz vezet, nem véletlenszerű. A polgári társadalom (az „összes ember általános és kölcsönös függősége”) dialektikája zilálja-profanizálja az államot, gyengíti szubsztanciáját. A polgári társadalom/állam kettőse már eleve a modernség talaján születhet meg, de eredendő lehetőségnek bizonyul, hogy „összetévesztik az államot a polgári társadalommal”.<sup>58</sup> Ez az „összetévesztés” nem pusztá kogni-

---

<sup>55</sup> Albin Lesky: *Griechische Tragödie*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1981, 56.

<sup>56</sup> Comay, *ibid.*, 59.

<sup>57</sup> Dennis J. Schmidt: *On Germans and Other Greeks, Tragedy and Ethical Life*, Indiana University Press, 2001, 89., Karin de Boer: *On Hegel: The Sway of the Negative*. Basingstoke, UK, Palgrave Macmillan, 2010.

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Budapest, 1971, 262.



tív hiba, hanem szükségszerű és aggályos fejlemény. És ebben az összefüggésben különös helyi értéke van annak a hegeli kritikának is, amely ostromozza azokat a „semmitmondó” elvonatkoztatásokat „minden ember szabadságának általános fogalmáról”, vagy azokat az elképzeléseket, amelyek szerint a szabadság választást képez meghatározott szembeállítások között.<sup>59</sup> A burzoá, a „politikailag semmis” szerepkör szabadságformája egy pillanatra sem kielégítő, hanem meg nem szűnő kritika tárgya. És itt is ismételhetjük az állítást, hogy a jogi formalizmussal, a kortárs, élettelen, jogi kettősségekkel szemben a tragédiára vonatkozó gondolkodás hordozza a kritikát.

Mindezt figyelembe véve vélhetően jogosan formálódik az a meggyőződés, hogy Hegel rokonságot tart a republikánus beállítottsággal,<sup>60</sup> amely mélységesen elégedetlen a modernség által hangsúlyozott szabadságforma teherbírása kapcsán, noha világos számára, hogy az antik világ nem perelhető vissza (már az is szembetűnő, hogy Hegel milyen rokonszenvel viszonyul a republikanizmus szempontjából különleges jelentőségű Machiavelli iránt – akit az „önmagával megbékélt rossz” kapcsán emleget,<sup>61</sup> és azt is meg kell gondolnunk, hogy mennyire releváns az a tény, hogy *A szellem fenomenológiájának* ugyanazon lapjain ahol a nőiesség, hírhedt módon, az „állam örök iróniájaként”<sup>62</sup> jut említésre, Machiavelli olyan fogalmai, mint a „*fortuna*”, valamint az „erő” és a „véletlen” bukkannak felszínre.

Megállapíthatjuk, hogy a poliszra irányuló reflexió nélkül a hegeli republikanizmus épülete aligha alakulhatott volna ki. És látjuk itt a tragédia nem szűnő *politikai* jelentőségét, a *poliszban* való politikai beágyazottságát. A polisz korrektívum és állandó vonatkoztatási pont.

A megbékélést<sup>63</sup> kereső Hegel ugyanakkor nem integrálja a tragédiát átfogó gondolkodásába a *stasist*, a polgárháborút, amelyet mi fent szóba hoztunk, és azon szerzőkkel együtt, akiket szóba hoztunk, feltételeztük, hogy a *stasis* törölhetetlen nyomot hagy a polisz megalapításán.<sup>64</sup> A tragédia ellent-

<sup>59</sup> *Ifjúkori írások*, ibid., 254.

<sup>60</sup> James Bohman: Is Hegel a Republican? Pippin, Recognition, and Domination in the Philosophy of Right, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2010, 53. 5. 435-449.

<sup>61</sup> *Ifjúkori írások*, ibid., 415.

<sup>62</sup> A fortuna, tudjuk: asszony, lásd, Christoph Jamme: Hegel as Advokat Machiavellis, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1990, Vol. 38, Issue 7, Pages, 629–638, majd, Louis Althusser: Machiavel et nous, in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/Imec, 1995, 66.

<sup>63</sup> A fogalom bibliai beágyazottságáról, Étienne Balibar: *Citizen Subject Foundations for Philosophical Anthropology*, Fordham University Press, New York, 2017, 348.

<sup>64</sup> Nicole Loraux: *La tragédie d'Athènes: La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005, 52.

mondások/cselekvések által meghatározott világa számára nem a *stasis* jelenti a televényföldet. Nem mintha Hegel nem tudna a kezdetbe belepréselődő erőszakról, a kezdetteremtésről, mint a viszály erőszakos meghaladásáról: hogyan ne ismerné mindezt az a gondolkodó, aki mérlegelte az athéni állam thészeuszi megalapítását, a francia forradalom „félelmetes” erőszakforgatagát? De mintha az „önmagával megbékélt rossz” Hegel távlatában pacifikálná az *Erinniűszokat*, a lihegő bosszú feminin-khtonikus hordozóit,<sup>65</sup> mintha visszamenően túlságosan semlegesítené a *stasisból* fakadó polemoszt, mintha elmetszené a *stasis* fullánkját. Egy helyen<sup>66</sup> „perlekedésről” beszél, amelyet az „eumenidák, mint a differenciában rejlő jog hatalmai, folytattak Apollónnal... az erkölcsi organizáció, Athén népe előtt Oresztésről”, aztán „úgy folytatja, hogy „eldől a per isteni módon, amikor Athén Athénéje teljesen visszaadja istennek az összekuszált feleket, akiket maga az isten bonyolított a differenciába....” Mindeközben Hegel a különféle hatalmak elválasztását köti Athénéhez, és előfeltételezi a bosszú impulzusainak átfordulását a kevésbé erőszakos eumenidákba.<sup>67</sup> A „differenciába” bonyolódott eumenidák az egység felé terelődnek. A kibékített perlekedők pedig meghaladják a viszályban megbúvó-visszatérő erőszakot.

Ugyanitt Hegel még egyszer nekilendül a tragédia megfogalmazásának, íme: a „tragédia abban áll, hogy az erkölcsi természet, mint sorsot leválasztja magáról saját szervesetlen természetét, nehogy összekeveredjék vele”. Lukács György régi elemzésében (a „tragédia az erkölcsi szférában”<sup>68</sup>) ezt a fogalmat, mármint, a „szervesetlen természet”, a „napos oldal” és az „alvilági erők” közötti összeütközés kontextusába helyezi, és azt sugallja, hogy Hegel arra keresi a választ, hogyan lehetséges az erkölcs a modernségben (kapitalizmusban). Ezt el kell fogadnunk: Hegel többfelé tekint mindig, képes rögzíteni elsőként vagy első között újszerű folyamatokat a modernségben, ugyanakkor problematizálni ugyanezeket a tendenciákat. Egyszerre nyújt megalapozó teljesítményeket, vonja be a modernséget önvonatkozó szerkezetekbe, és problematizálja a modernséget. A polisz, pontosabban a polisz és az *oikosz* viszonylata átrendeződésének értelmezései ebben a hegeli kettős művelési folyamatban állnak. Hogyan is lehetne, mondjuk, visszahozni a patriarchális genealógiával megteremtett *oikoszt* egy olyan korban, amely-

---

<sup>65</sup> Lásd ehhez és az alábbi gondolatmenethez, Alberto Toscano: *Taming the Furies: Badiou and Hegel on The Eumenides*, In: *Badiou and Hegel*, Ed. by Jim Vernon, and Antonio Calcagno, Lexington Books, London, 2015, 203.

<sup>66</sup> *Ifjúkori írások*, *ibid.*, 275.

<sup>67</sup> Hans-Peter Krüger: *Heroismus und Arbeit in der Entstehung der Hegelschen Philosophie (1793–1806)*, Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza 2014.

<sup>68</sup> Lukács György: *A fiatal Hegel*, Budapest, 1976, 405.

ben, a családot, annak ellenére, hogy az állam erkölcsi gyökerét jelenti, a felbomlás sújtja?

Hegel precízen megmutatja, hogy milyen epochális változás rejlik a skót filozófusok által megsejtett tendenciák előretörésében, amelyek életbe segítik az önállóvá módosult gazdasági világot, az autonómmá transzformálódott gazdasági törvényszerűségek szféráját, és hallatlan episztemológiai tekintélyt kölcsönöznek éppen az említett törvényszerűségeknek. Lukács idézett művében a modern gazdaság immanens oksági viszonyait az „alvilág” perspektívájában láttatja, találóan. Érdemes figyelemmel kísérni, hogy a metaforák nagy mestere, Hegel, milyen súlyt helyez a „szilárd” és a „folyékony elem” közötti különbségre<sup>69</sup>: az utóbbi az „árutermelési társadalmat” hivatott jelölni, amelyben minden cseppfolyóssá válik, és amelyben a polgári társadalom fluiditása által mállik az állam. És ha most egy pillanatra nem Hegelhez kötődünk, hanem a feljebbi megjegyzéseinkhez, hogy a *stasis* megnyitja a *polisz* ökonomizálódásának és az *oikosz* politizálódásának folyamatait, úgy azt kell mondanunk, hogy a modernségben ezen interferencia állandóvá, és szerkezetszerű elemmé válik.

---

<sup>69</sup> Pierre Rosanvallon: *Le libéralisme économique*, Seuil, Paris, 1989, 165. Egy példa, *A jogfilozófia*, ibid., 255.

A görög *polisz*, éppúgy, mint a latin *civitas* egyszerre utal egy lakható térre és arra a politikai közösségre, amely e teret létrehozta, hogy biztonságot és védelmet nyújtson számára. Az egyén, a közösség és a lakott tér kapcsolata oly szoros, hogy rendszeresen egymás metonímiáiként jelennek meg a filozófiai elméletekben.<sup>1</sup> E kapcsolat természetét az alábbiakban nem vizsgálom, adottnak veszem, hogy a lakókönyezet, a politikailag szervezett társadalmi közeg és az individuum közös története közös metaforakincset tett lehetővé. A gyökerek kutatása helyett inkább egy rövid tipologizálásra teszek kísérlet: a város és a szelf történetének három jól megkülönböztethető állomását vázolom fel. Az elsőben az *én* karteziánus modellje és a mérnöki tervezett város képe kapcsolódik össze, ami mind a városszervezés, mind a politikai hatalom, mind pedig a szelf vonatkozásában az ideális láthatóság és ellenőrizhetőség kérdéseit veti fel, hogy azután e kérdés jegyében a lehető legszorosabbra vonja az *én* és a *polisz* kapcsolatrendszerének kötelékeit. A második fázist a hatalomgyakorlásnak történő ellenállás és a városi térhasználat egy sajátos stílusa jelenti, ami a szelf és a polisz viszonyrendszerének feszültségeit, a „gyengék ellenállását” teszi láthatóvá. A harmadik állomás leginkább az egyén, a közösség és a városi tér közötti képi-metaforikus szövetség felmondásaként jellemezhető, ami azonban nagyon is erőteljes kérdéseket vet föl a korábban összekötött elemek természetének napjainkban zajló válságával vagy átrendeződésével kapcsolatban.

1. Descartes-nál a város képe a filozófiai vállalkozás döntő pontján jelenik meg, ott, ahol az elmélkedő elhatározza: „ami a magam nézeteit illeti, amelyeket eddigelé igazaknak tartottam, nem tehetek jobbat, mint hogy egyszer igazában félreállítom őket, hogy azután másokat, jobbakat tegyek a helyükbe...”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A kora újkor két nevezetes textusa, Descartes és Hume egy-egy műve egyaránt a *polisz* metaforájával világítja meg az *én* (Hume esetében a személyes azonosság) természetét, vö. René Descartes (1992): *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Ikon. II. rész, 24–25. David Hume (2006): *Értekezés az emberi természetről*. Fordította Bence György. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1.4.6. 255. Míg Descartes az épített környezetként tekintett polisz metaforáját használja, addig Hume a polgárok közösségére (*commonwealth*) utal.

<sup>2</sup> Descartes, i.m. 27. (Descartes, *Œuvres*, éd. Charles Adam – Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin. 12 vols. Első kiadás: 1897–1913. vol. VI. 13.

Az „egyszer igazában” e gesztusa mintegy a modernitás szimbolikus kezdőlökése. Ezt – az öröklött tudás felfüggesztését – vezetik be a várossal kapcsolatos megfontolások:

„[A]zt látjuk, hogy azok az épületek, amelyeket egyetlen építőmester tervezett és fejezett be, többnyire (...) jobban elrendezettek, mint azok, amelyeken többen javítottak. Így azok a régi városok, amelyek eleinte kicsiny mezővárosok voltak, s csak az idők folyamán lettek nagy városokká, rendszerint rosszul elrendezettek azokhoz a szabályos helyekhez képest, amelyeket valamely mérnök a saját elképzelése szerint mér ki egy síkságban.”<sup>3</sup>

A „kimérés” (az eredetiben megrajzolás: *tracer*) tervszerűsége egyszerre utal a természeti környezet átalakításának modern kori programjára, egy társadalomszervezési eszményre, és a kételyek labirintusába bonyolódott „én” stabilizálásának kísérletére. Ugyanakkor Descartes sem egy teljes várost nem kíván lebontani, sem a társadalmat nem kívánja megreformálni, csupán önmagára vonatkoztatva jelenti ki: „Azt persze nemigen látjuk, hogy egy város összes házát lebontják, hogy azután más alakban építsék fel őket újra, s így szépítsék az utcákat, de azt igenis látjuk, hogy néhányan lebontják saját házaikat, hogy újból felépítsék...”<sup>4</sup> Annak az igénynek a bejelentése tehát, amit a mérnöki tervezett város képe sugall, Descartes-nál – korlátott formában – kizárólag az énnel kapcsolatban történik meg.

A descartes-i gesztusnak e korlátozás ellenére is van társadalmi vonatkozása. Jóllehet ő maga kijelenti, hogy „az elhatározás, hogy az ember elvet mindent, amiben azelőtt hitt, nem mindenki számára követendő példa”,<sup>5</sup> az utódok éppen ebben, az önmagára korlátozott bizonyosságigényben pillanatának meg egyfajta közösségteremtő erőt. Descartes korai követője, Johannes Clauberg (1622–1665) például így kommentálja az „egyetlen emberre” vonatkozó iménti szavakat:

„Ahol több ember egyetért, ott nem többen vannak, hanem mintha csak egy lenne, ahogyan az a zsinatok és a böles férfiak szenátusában történik, s ugyanezen az alapon több derék ember az arisztokráciában

---

A továbbiakban e kiadásra *AT* rövidítéssel, valamint a kötet- és oldalszám megadásával utalok.)

<sup>3</sup> Uo. 24–25. (*AT* VI. 11.)

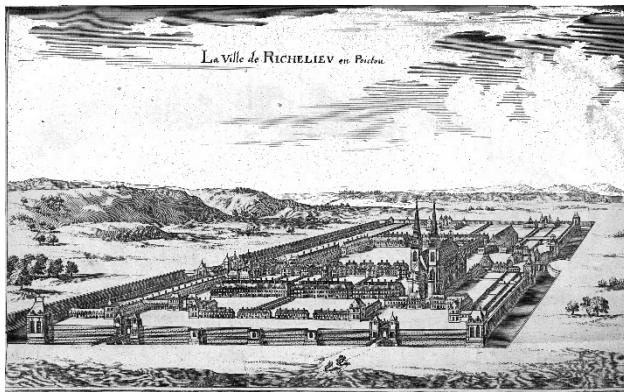
<sup>4</sup> Uo. 27. (*AT* VI. 13.)

<sup>5</sup> Nem helyesli továbbá „azoknak a zavaros és nyugtalan lelkű embereknek eljárását, akiket sem születésük, sem vagyonuk nem tesz hivatottakká a közügyek intézésére, s akik mégis mindig valami újításon törik a fejüket” (*AT* VI. 15, mk. 28; és VI. 14–15. mk. 27)

vagy más politikai uralomban egyetlen kiváló embert jelenít meg, akit egyeduralkodónak nevezünk.”<sup>6</sup>

Amint e kommentár világossá teszi, a descartes-i „magam keresem a magam útját” olyannyira nem a közösség ellenében hat, hogy éppenséggel a *res publica litterarum* alkotmányos rendjének – az egyenlők szuverenitásának – alapjává válhat. Aki tagadná – teszi hozzá Clauberg –, hogy az *egy* mérnök által „saját elképzelése szerint kimért városok” szebbek, mint a hosszú időn át épített képződmények, annak elég egyet meglátogatnia a Richelieu bíboros által emeltetett mintavárosok közül, hogy meggyőződhessen tévedéséről (uo).

Clauberg arra az új várostípusra utal, amely a versailles-i építkezések – tehát a leggrandiózusabb abszolutista hatalmi reprezentáció – mintájául is szolgált. A *Richelieu ville*-nek nevezett, ám csak a bíboros halála után elkészült város valóban mintha csak a descartes-i sorokat akarta volna alátámasztani: a római katonai tábor áttekinthető geometrikus szerkezetét utá-



nozva a mindenre kiterjedő hatalom modern kori utópiáját fogalmazta meg építészeti formában. E minőségében azzal a Vauban marsall által kialakított ideális erődítéstípussal rokon,

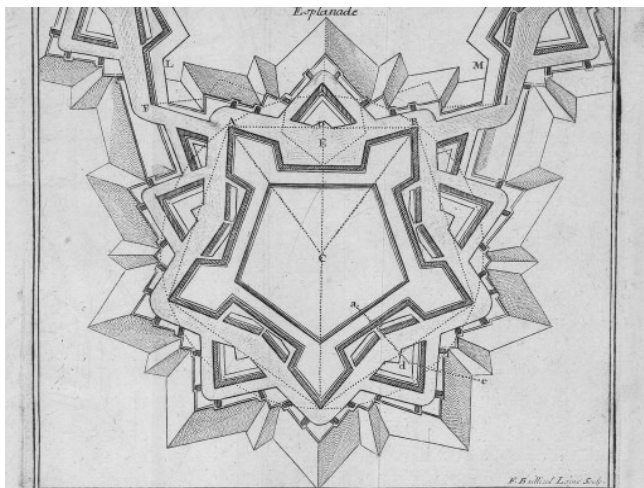
amely egy tökéletesen uralható tér eszményét igyekezett megvalósítani Franciaország határövezetében. Az erődített város vaubani tervezetében geometriai rend, ellenőrizhetőség és átláthatóság szorosan összetartozik. Az erődítés művészetének legfontosabb architektúrális szempontja ugyanis a tér átláthatóságának a biztosítása, mind az emberi tekintet, mind pedig a lőfegyver tüzereje csak olyan terepet képes birtokolni, amelynek nincsenek takarásban lévő részei. Ahogy egy korabeli kézikönyv megfogalmazza:

---

<sup>6</sup> Johannes Clauberg Clauberg (1691): *Opera omnia philosophica*. 2 vols. Szerkesztett Johannes Theodor Schalbruch. Amsterdam. [Reprint: Hildesheim, Georg Olms. 1968.] II. vol. 965.

„A teret körülzáró valamennyi pontnak fedezhetőnek, azaz oldalsó irányból láthatónak kell lennie, hogy e terep környezetében egyetlen olyan hely se legyen, ahová az ellenség befészkelhetné magát, s amelyet azok, akik belül vannak, ne látnának nemcsak szemből, hanem oldalról, sőt, ha lehetséges, hátulról is.”<sup>7</sup>

A terep birtoklásának e stratégiája utópisztikus racionalitást kényszerít a természetre. Az a követelmény ugyanis, hogy a láthatóság „nemcsak szemből, hanem oldalról, sőt, ha lehetséges, hátulról is” biztosítva legyen, megoldhatatlan topográfiai feladvány elé állítja a mérnököket. E követelmény



voltaképpen egy „nem helyet” definiál, hiszen egy olyan *ideális tér* utópisztikus eszméjét fogalmazza meg normatív jelleggel, amely híján van a megfigyelő nézőpontjából adódó korlátoknak. E térben a dolgok-

nak nincsen „hátoldala”. Egyetlen olyan felülete sincs, ahonnan nem látható, ahonnan tehát meglephető, és ami számára a kiszolgáltatottság forrása lehetne. A hátoldal nélküli tér eszménye egyszerre juttathatja eszünkbe a kozmosz newtoni felfogását és Foucault híres elemzését a panoptikusságról. A newtoni elképzelésben a tér *sensorium Dei*, Isten érzékszerve, azaz a tér és láthatóság (ha más nem, az Istennek nevezett ideális szemlélő esetében) ugyanaz. A Michel Foucault által elemzett benthami panoptikum ezzel szemben tartalmaz egy kitüntetett pontot, amely nem látható: a látás helyét, amely egyszersmind a hatalom gyakorlásának is a kitüntetett helye.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Abbé Du Fay – Chevalier de Cambray (1692/1726) *Véritable manière de bien fortifier de Mr. de Vauban...* Amsterdam, Janssons à Waesberge. Vol. II. 88.

<sup>8</sup> Vö. Michel Foucault (1990): *Felügyelet és büntetés: A börtön története*. Fordította Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Budapest, Gondolat Kiadó. 3. fejezet, 267-309.

Foucault szerint a középkori térszemlélettel szemben, amely lokalizációs jellegű – azaz amiben a dolgoknak megvan a maguk helye, és e helyek hierarchikusan rendeződnek el, a mai tér a *szerkezeti helyek* tere. Ennek a „viszonyeggyüttesként” felfogott térnek az eszméje egyrészt megörökli, másrészt meg is haladja az uralható kiterjedésként értett karteziánus helyfogalmat.

„A szerkezeti helyet pontok vagy elemek közötti szomszédsági viszonyok határozzák meg, ezek pedig formálisan sorozatként, elágazásként vagy rácsozatként írhatók le. (...) A korban, melyben élünk, a tér a szerkezeti hely viszonyainak formájában adódik számunkra.”<sup>9</sup>

Foucault megközelítésében (a munkásságához kapcsolt *posztstrukturalista* jelző dacára) a szerkezeten, a struktúrán van a hangsúly. A tér nem különálló dolgok helye, hanem olyasmi, amit az összefüggésbe állított dolgok kapcsolatrendszere (a sorozat, az elágazás, a rácszat) konstituál az egyes pontokat elfoglaló elemek identitásától függetlenül. Ezen a kapcsolatrendszeren belül azonban *helye van* a kizárásnak, a „kivüliségnek” is. A térhez ugyanis azok a „nem-helyek” is hozzátartoznak, amelyek leírására Foucault összefoglaló terminusként az „eltérő terek” kifejezést használja. Ilyen eltérő tér az utópia *valóságos hely nélküli szerkezeti* helye, vagy a heterotópiának nevezett „ellen-szerkezeti hely”, a devianciának kijelölt tér: a menedékházak, a klinikák, a börtönök, a kaszárnnyak, a temető. „Ezek a helyek összekötnek, ugyanakkor mégis ellentmondásban vannak az összes többi szerkezeti hellyel...”<sup>10</sup> Mivel összekötnek”, Foucault heterotópiái maguk is strukturális tudás tárgyai lehetnek, a heterotopológiának nevezett tudomány tárgyai. A bennük lévő *más* egy rendszeren belüli megkülönböztetés eredménye, azaz eltérő jellegük dacára az utópiák és a heterotópiák is szerkezeti helyek.

**2.** Michel de Certeau munkássága egyszerre fejleszti tovább Foucault gondolatait és vitatkozik velük.<sup>11</sup> Certeau nézete szerint a hatalom technológiai meghatározhatják ugyan azokat a struktúrákat, amelyek között élünk, és amelyek a szelf konstrukcióján keresztül érvényesítenek uralmi viszonyokat, mindeközben azonban azért nem válhatnak totálissá, mert nem határozzák meg az adott rendszeren belüli mozgások lehetőségét. Amit a szerkezet a

---

<sup>9</sup> Michel Foucault (2000): *Eltérő terek*. In. uő. *Nyelv a végtelenhez*. Fordította Sutyák Tibor et al. Debrecen, Latin Betűk 148.

<sup>10</sup> Uo. 149.

<sup>11</sup> Berger Viktor (2008): *A cselekvés művészete*. 11. In. Némédi Dénes – Szabari Vera (Szerk.) *Kötő-jelek 2007*. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskolájának Évkönyve. Budapest, Plantin Kiadó. 11-28.



maga konstruktív és kizáró gesztusaival rögzít, az csupán a tér, a birtoklás stratégiai kerete. Struktúra és stratégia Certeau gondolkodásában szorosan összetartozik.

„Stratégiának az erőviszonyok felmérését (vagy manipulálását) nevezem, amely akkor lehetséges, amikor egy akarattal és hatalommal rendelkező szubjektum (vállalat, hadsereg, város, tudományos intézmény) elkülöníthetővé válik. A stratégia egy olyan *helyet* előfeltételez, amely 'sajátként' körülhatárolható, és amely a célpontot vagy fenyegetést jelentő *külvilággal* (ügyletekkel vagy versenytársakkal, ellenséggel, a város körüli földterületekkel, a kutatás tárgyaival vagy célkitűzéseivel stb.) való viszony megszervezésének bázisát jelenti.”<sup>12</sup>

A stratégiai racionalitás mindig megkívánja a „saját” körbekerítését. Határokat jelöl ki, és innen kiindulva küzd a másik erőivel szemben. Ez a modern tudomány, politika és harcászat eljárása is egyben. A „saját” létrehozásának ez a karteziánus tértagolása Certeau szerint „*a helynek az idő felett aratott győzelme*”. Félreérthetetlen utalás ez Foucault-ra, aki úgy véli: „az idő (...) csupán a térben megoszló elemek elrendeződésének egyik lehetséges módja”, vagyis maga is egy koordináta csupán a viszonyok térbeli ábrázolása során. Ahol az idő is megszámítható, grafikusán rögzíthető, ott – állítja Certeau – e térítésítés lehetővé teszi „a megszerzett előnyök tőkésítését, és ezek révén a körülmények változékonyságával szemben függetlenséget biztosít”.<sup>13</sup> E megfontolások egyszerre érvényesek a tér és a teret lakó szubjektum viszonylatában.

Certeau e stratégiai térfogalommal a taktika térhasználatát szegezi szembe. Taktikának nevezi

„azt az előre megtervezett cselekvést, amelyre a 'saját' hiánya jellemző.” (...) A taktika számára csak a másik által uralt tér létezik. Egy olyan területen kell megnyilvánulnia, amely oly módon adott számára, ahogyan azt az idegen hatalom törvénye megszervezte. (...) A taktika valójában nem más, mint 'mozgás az ellenség látóterén belül’....”<sup>14</sup>

Ebben a térben nincsen mód az ellenfél totalizálására. Aki taktikai megfontolásokra van utalva, az „[l]épésről lépésre kénytelen haladni”,<sup>15</sup> annak ki kell használnia a váratlanul adódó alkalmakat, a struktúra előre nem látható,

---

<sup>12</sup> Michel de Certeau (2010): *A cselekvés művészete. A mindennapok leleménye I.* Fordította Sajó Sándor – Szolláth Dávid – Z. Varga Zoltán. Budapest, Kijárat Kiadó. 101.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> Uo. 102.

<sup>15</sup> Uo.

ideiglenes hézagait. Az ilyen ágens alá van ugyan vetve annak a hálónak, amelyet a hatalom az egyénre kényszerít, mégsem uralható maradéktalanul, mert erővel rendelkezik, ami nem egy a térben kijelölhető saját hely birtoklásából ered. Certeau szerint a stratégiailag ellenőrzött helyeket egyedül a taktika „nem helye” játszhatja ki. „Ez a nem-hely kétségkívül mozgékonytársadalmat biztosít a számára, ugyanakkor kénytelen az idő forgatagának engedelmeskedni, hogy képes legyen a pillanat által felvillantott lehetőségeket röptükben megragadni.”<sup>16</sup> Lényege a ravaszság, a váratlanság és a kiszámíthatatlanság. „Orvvadászként okoz meglepetéseket. (...) Összefoglalva: a gyengék művésze ez.” Azt használja ki, hogy „[a] hatalmat gúzsbaköti láthatósága”.<sup>17</sup>

Certeau szerint tehát a taktikát figyelve „[a]z erős és a gyenge harcának lehetünk tanúi, azokról a (had)műveletekről van itt szó, amelyek a gyengék számára még lehetségesek”.<sup>18</sup> Ez a térhasználat arra a valóságra koncentrál, amit a fennálló viszonyok – a társadalmi rend, a fogyasztói kultúra, a tudományos megismerés – gondosan kizártak a látóterükből, épp azért, hogy (mint a descartes-i mérnök) szabadon alakíthassák ezt a teret. Nem hozható létre polisz anélkül, hogy ki ne zárna azt a vadont, azt a vad világot, amit még nem rendezett el. Ez a kizárt, egy olyan maradvány, amely Certeau szerint minden rend létrehozása során felelős etikai viszonyért kiált. Certeau számára „ennek a *'maradványnak'* az emlékezete” áll a középpontban: „[a]nnak Antigónéja, ami nem áll meg a tudományos bíróságok előtt.”<sup>19</sup>

Hadd emeljem ki az „amit gondosan kizártak mezejükről, hogy kialakíthassák azt” megfogalmazást, amely arra utal, hogy minden teoretikus pillanatás vagy – általánosabban – minden tárgykezelés előzetes tematizálást követel: körülhatárolást, a lényegtelen kizárását, egyfajta előzetes becslést arról, hogy mi is az, ami megformálásra vár, s így óhatatlanul keletkezik valami, ami „maradvány” vagy – hogy egy veretesebb, az ószövegségi fogalommal fordítsuk a kifejezést – „maradék”. Certeau szerint ezzel a maradvánnyal kapcsolatban etikai kötelezettségünk van egy olyan „nem felejtés” formájában, amely a filozófia sajátja: *et noluit consolari*. Ez a makacs nemfelejtés annak a felkutatását írja elő, amit az aktuális diskurzusnak ki kell szorítania ahhoz, hogy létrejöhessen. A kiszorítás a határ meghúzése, a szó kimondásának tette, amely egyszerre hozza létre a „kimondottat” és a „nem kimondottat” (a poliszt és a vadont). Épp ez a cselekvésben óhatatlanul adott felosztás, elkerítés az, ami Certeau számára a „nem felejtésben” rejlő erkölcsi parancsot indokolja.

---

<sup>16</sup> Uo.

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> Uo. 99.

<sup>19</sup> Uo. 86.

Mivel a cselekvés maga létesít határokat, a nem felejtés Certeau-nál a taktika „váratlan húzásaiiban” tud megmutatkozni, az ellenállás performatív csínyében, amely egy-egy pillanatra felszabadítja az időt a tér uralma alól, hogy azután azonnal vissza is vonuljon, és átadja a terepet a struktúra erősebb hatalmainak. Certeau énfogalma ezért egy olyan gerillaharcmodort feltetelez, amelynek nem az identitás – a ’saját’ körülhatárolása –, hanem a szelf flexibilitása kölcsönöz erőt. Mindez azonban nem az önazonosság hiányát, hanem csak a szelf egységéhez kapcsolódó hatalmi mítoszok feladását jelenti. Az autentikus *én*, mint tisztán temporális lehetőség a gyakorlat fortélyaiiban nyilvánulhat meg, így az időhöz fűződő viszonya határozza meg. E viszony mögött nem nehéz fölfedezni a *kairosz* – a hirtelen kínálkozó, de könnyen el is szalasztható, s ezért azonnali döntést sürgető idő – fogalmát, a maga erős teológiai reminiszenciáival. A „messiási most” pillanata nem a kronológikus időhöz tartozik. Ez a taktikai jelleg alapvetően befolyásolja annak az identitásnak is a szerkesztését is, amely Certeau írásaiból kibontakozik. Ha John Locke az önazonosságot az emlékezethez kötötte, az az önmagával azonos én, amelyik a *crerteau-i* – váratlanul kínálkozó alkalomként értett – időhöz tartozik, nem lehet hagyományos értelemben vett emlékezetpolitika alanya, mert számára nem az emlékezés feltáró, rendszerező és megőrző munkája rögzíti az *én* mibenlétét, hanem egy nem-topografikus, taktikai és pillanatszerű emlékezés arra, amit az ágens a struktúra részeként talán maga kényszerített a feledésbe.

Michel de Certeau-nál a taktika e betörési pontjainak felel meg a „nem-hely” (*non-lieu*) fogalma, amely ebben a formában a *Mindennapok leleménye* (*L’Invention du Quotidien*) 1980-ban publikált első kötetében bukkan fel (jó tíz évvel megelőzve Marc Augé „nem-hely” fogalmát). A „nem-hely” Certeau-nál azért nem tud helyé válni, mert nem képes birtokolni önmagát. Képtelen tartós identitássá szilárdulni, hiszen minden önazonosság csak más identitások tagadása vagy kiszorítása révén rögzítheti – Certeau szavával élve: „tőkésítheti” – azt, ami ő maga. Az az emlékezet, amely nem tesz szert helyre a világban: tiszta idő. Egészen pontosan olyan idő, amely nem ábrázolható grafikusán – azaz nem konvertálható téri viszonyokká –, tiszta alkalom, soha vissza nem térő, egyszeri ötlet, mint egy jó pillanatban elhelyezett ügyes mondás, egy jól eltalált csattanó, vagy egy frappáns bölcsesség alkalmas pillanatban történő beiktatása a beszélgetés során.

Michel de Certeau „nem-hely”-fogalma a „hely” descartes-i fogalmának szöges ellentéte: rés azokon a hatalmi struktúrákon, amelyek meghatározzák a mindennapi életünket, s ennyiben felszabadítás. A Certeau-féle „nem-hely” ott képződik, ahol a rögzített helyek rendszerén belül egy tisztán gyakorlati jártasság „[h]elyet csinál az úrnek. Ezzel pedig réseket nyit; rögzített helyek

rendszerén belül teremt lehetőséget a játékra.”<sup>20</sup> E játékoknak és váratlan kisiklásainak Certeau-nál, mint láttuk, nincsen lehetősége arra, hogy tartós emlékezetű rendszereket termeljen, mégis identitásformáló szerepe van. Olyan lehetőségeket kínál ugyanis az „identitások elemző és osztályozó dáma-tábláján”, amely „[h]iba a rendszerben, amely eltömi a helyek jelentéseit, tönkreteszi őket”.<sup>21</sup> Az az identitás, amelyik önmagát a funkcionális totalitarizmussal szemben definiálja, nem a karteziánus én manővereiben nyilvánul meg, hanem olyan jelenségekben, mint a nyelv roncsolása, egyénivé átalakítása, a fogyasztás idioszinkretikus szokásai, a rend megannyi kicsavarása, amely invenciózus gyakorlatok formájában tud megvalósulni. A „mindennapok művészete” ez, a rögzített helyek különböző irányú bejárásának a lehetősége, a séták egyéni stílusa – mindaz, amitől a város több lesz, mint a lehetséges mozgások rendszerének grafikusán rögzíthető hálózata. A „nem-hely” Certeau szerint nem a tér-koordinátákhoz, hanem a terek tulajdon-neveihez kapcsolódik:

„Ezek a nevek [...] letérítenek az útvonalról, összezavarják azt, mindaddig előreláthatatlan értelmeket (irányokat) adva neki. Ezek a nevek hozzák létre a nem helyet a helyen belül, ők változtatják átjárókká a helyeket. Egy sèvres-i barátom Párizsban elkószál a Saint-Pères és a Sèvres utcák környékén, holott anyjához jött látogatóba, aki egy másik kerületben lakik. Az utcák nevei alkotják a mondatot, melyet lábai építenek fel tudta nélkül.”<sup>22</sup>

A nem-hely Certeau szerint „átjáróvá” teszi a teret. Minden egyes nem-hely egy titkos átjáró, egy *passage* a térben, a szabadság pillanata. E megközelítés valóban taktikai. Nem vonja ki a szelfet annak a közösségnek az alkotó megkülönböztetései alól, amelynek része, s amely ilyen módon meghatározza az én lehetőségeit, de olyan gyakorlatokat mutat fel, amelyek a mindennapi élet praxisaiban mégiscsak átgúrnak, átalakítják ezeket a struktúrákat anélkül, hogy tagadnák őket.

**3.** Marc Augé 1992-es *Nem helyek: bevezetés a szürmodernitás antropológiájába* című könyvében a „nem-hely” egészen más értelemben része a városi térnek. Nem *passage*, azaz még átmeneti értelemben, kairosz-szerű emlékezetként sem hordozza az önazonosság lehetőségét.

---

<sup>20</sup> Uo. 130.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo. 128-129.

„Ha egy helyet mint önazonosat, mint viszonyban állót és történetit definiálhatunk, akkor egy olyan tér, amely nem definiálható sem önazonosként, sem viszonyokban állóként, sem történetiként, egy nem-helyet határoz meg.”<sup>23</sup>

A Marc Augé által nem-helyeknek nevezett pseudo-helyek (az aluljárók, a szállodai szobák, repülőtéri várók) kívül vannak a helyek strukturális rendszerén. De nem azért, mert eltérő helyeket képeznek, mint Foucault heterotópiái, és nem is azért, mert *passage*-ként réseket ütnek a helyek rendszeren, mint Certeau tulajdonnevei, hanem a közömbösségüknel fogva: mert azonosíthatatlanok, s oly módon színterei a viszonyainknak és az életünknek, hogy ők maguk mindeközben nem lépnek viszonyba velünk: nincs emlékeztük, nem hoznak létre történelmet. A szállodai szobák konfekcióra méretezett otthonossága, a váróterem, az útkereszteződések pszichológiailag kiszámított, de semmire nem kötelező célszerűsége, ezek a „nem-helyek” egyre fokozódó mértékben képezik életünk tereit.

Jól látható, hogy a „hely” iménti meghatározásában Augé olyan fogalmakat sorakoztat fel, amelyek – eddigi hipotézisünkkel összhangban – közeli kapcsolatban állnak az *én* természetével. A helyek identitásunk konstituens elemei. Ha a „nem helyek” e fogalmak tagadásai, akkor Augé elmélete ahhoz a kérdéshez vezet, hogy vajon mi történik az *énnel* a modern város tereiben. Ha a szelfet hagyományosan az azonossággal asszociáljuk, ha a személyt az „önazonos”, a „viszonyok középpontja”, a „történeti” fogalmaival kívánjuk megragadni, vagy éppen az emlékezés lehetőségeként definiáljuk, vajon hogyan módosul vagy bomlik meg az egyén és a polisz közötti kapcsolat a nem-helyek burjánzásának köszönhetően? A démográfusok úgy becsülik, hogy a francia forradalom idején a Föld teljes lakosságát húszmillió fő körül mozgott. Az ezredforduló körül Mexico-City lakossága az agglomerációval együtt 22,5 millió fő volt. A kétezres évek óta a történelemben először él a Föld lakosságának nagyobb része városokban, mint rurális környezetben.<sup>24</sup> Ma a városok

---

<sup>23</sup> Marc Augé (2012): *Nem helyek: bevezetés a szürmodernitás antropológiájába*. Fordította Fáber Ágoston. Budapest, Műcsarnok Non-Profit Kft. E kulcsmondatot a definitív jelleget hangsúlyozandó a mondatot saját fordításomban közlöm (*Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu*. Vö. Marc Augé, *Non-lieux – Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Seuil. 1992. 100.)

<sup>24</sup> David Adam (2006): Urban population to overtake country dwellers for first time. *The Guardian*. 16. June 2016. <https://www.theguardian.com/environment/2006/jun/16/internationalnews> Hozzáférés: 2019. február 17. Vö. az ENSZ honlapjának adataival: World's population increasingly urban with more than half

felmérhetetlen térségeit a mega- és gigapoliszok, a „fejlődő világban” vagy a „globális délen” a bódévárosok, a nyomor elképesztő méretű telepei foglalják el. Az egyre nagyobb méretű föld- és vízkisajátítások, az árvíz és időjárási katasztrófák kárvallottjai egyre sivárabb épített környezetben találnak menedéket, ahol gyakran megoldhatatlan probléma az ivóvízellátás, a rendfenntartás, a munka.<sup>25</sup> E városok – amint azt Saskia Sassen hangsúlyozza – ma azok a terek ahol (szemben a kora újkori utópiával) lehetetlen a lakosság felett gyakorolt ellenőrzés.<sup>26</sup> Mindez azonban aligha hordozza az ellenállás, a kitörés (a *passage*) lehetőségét, az itt élő emberek ugyanis igen gyakran a központi kontroll alól kicsúszó, ám annál brutálisabb hatalmi tényezők, erőszakszervezetek áldozatai. Vajon képes-e az egyéni leleményesség e hatalmasra duzzadó nem-helyeket a saját egyéniség képére alakítani a maga *tagjeivel*, *grafittieivel* úgy, ahogyan Certeau-nál a bennszülöttek közössége, amely átveszi, de a gyengék ellenállásának jegyében kifacsarja, a maga ízlése szerint alakítja a gyarmatosító nyelvét, vallását és szokásait?

Sokkal inkább úgy tűnik, hogy az Augé által említett „nem-önazonos”, „nem-viszonyban álló”, és „történelem nélküli” terjeszkedésének vagyunk a tanúi. Mindez kérdéseket vet fel az imént elemzett metaforikus kapcsolatrendszer jövőjével kapcsolatban egy olyan korban, amelyben egyszerre fenyeget a kontrollvesztés és a digitális technikáknak köszönhető totális kontroll: milyen szelf példája lehet az a város, amely nem egyszerűen a társadalmi egyenlőtlenség vagy a kirekesztés terepe, hanem a végleges – mert integrációval nem kecsegtető – kizárások helye? Saskia Sassen nemrég amellett érvelt, hogy a centrum és periféria jellegzetes különbségeivel tagolt város napjainkban egyre inkább a rendszerből kiesett – nem marginalizálttá, hanem a gazdasági-politikai rendszerek számára láthatatlanná vált – egyének lakóhelyévé válik. De hasonló kérdések fogalmazhatók meg az ellenkező irányból is: milyen szelf metaforája lehet az a tér, amelynek prototípusa a George Hazelden által megálmodott, dél-afrikai lakópark, a Heritage Park? Egy a nyomortól mesterségesen megtisztított tér, egy kiváltságosok számára fenntartott rend, azaz luxuscikké változtatott „kozmosz” az erőszak és a reménytelenség közepette, akárcsak a hajléktalanoktól megtisztított városi tereink. Ezek a fallal elválasztott, fegyveres védelemben részesített, azaz folyamatosan tisztán tartott és bekamerázott komplexumok Sygmund

---

living in urban areas. <http://www.un.org/en/development/desa/news/population/world-urbanization-prospects-2014.html> Hozzáférés: 2019. február 17.

<sup>25</sup> E fejlemények alapos bemutatása Saskia Sassen könyve (2014): *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge MA, London – The Belknap Press of Harvard University Press.

<sup>26</sup> Sassen, Saskia (2017): The City: A Collective Good? *The Brown Journal of World Affairs*. Spring, 23. 2. 119-126.

Baumann szerint egy olyan modern purizmus megnyilvánulásai, amely szöges ellentétben áll a bahtyini karnevál lényegével.<sup>27</sup> A karnevál időről-időre láthatóvá teszi a világ rendjének a másik oldalát, azzal a reménnyel kecsegtetve, vagy fenyegetve, hogy ez a rend nem olyan örök és kérlelhetetlen, mint amilyennek látszik. Itt azonban a rend örök, s bár letagadja, folyamatosan látni kénytelen, amit önmagából kiszorított, amit nem tud, és többé nem is akar integrálni magába. E városi terek – ha hihetünk Marc Augé diagnózisának – elveszíteni látszanak a kapcsolatot az emberi identitással, s talán épp ez, a tér, a közösség és az egyén közötti metaforikus kapcsolat lehetőségének a felmondása a legbeszédesebb szipmtómája annak, ami a 21. századi „önmagunkkal” történik.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Zygmunt Bauman (2000): *Liquid Modernity*. Malden, Polity Press. 91–99.

<sup>28</sup> A tanulmány megírását az NKFIH 112542-es és 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták.

# A JOG ERKÖLCSI, ILLETVE ERKÖLCSTŐL FÜGGETLEN MEGALAPOZÁSÁNAK A KÖVETKEZMÉNYEI FICHTE ÁLLAMELMÉLETÉRE NÉZVE

---

HANKOVSKY TAMÁS

## 1. BEVEZETÉS

**L**egyen csupán egy városnyi vagy nagyobb, az állam megértése a jog fogalmának tisztázását is feltételezi. Tanulmányomban Fichte erre vonatkozó két kísérletét mutatom be.<sup>1</sup> 1793-ban a francia forradalom legitimitása mellett érvelve, mint akkoriban sokan mások, a jogot az erkölcsi kötelesség kanti fogalmából és a kategorikus imperatívusból *kiindulva* definiálta, ami azt eredményezte, hogy „az állam majdnem teljesen eltűnt politikaelméletéből”.<sup>2</sup> Ennek megfelelően Fichtének 1793-ban még nem volt, vagy legfeljebb *negatív* értelemben volt csak államelmélete. Az 1796-os *Természetjog* fejtegetései viszont éppen egy államelméletre futnak ki. E két kísérletet időben csak három év választja el egymástól, ám ebben a három évben Fichte rátalált saját filozófiájára, a tudománytanra, és ennek talaján képes volt anélkül is megalapozni a jogot, hogy az erkölcsi törvényre kellett volna hivatkoznia. Ez az új megalapozásmód tette lehetővé (ez volt a szükséges, bár nem elégséges feltétele), hogy *pozitív* elmélettel állhatott elő az állammal, különösen az állam kényszerhez való jogával kapcsolatban.

Mivel *Az erkölcsök metafizikája* első részeként Kant csak 1797-ben tette közzé *A jogtan metafizikai elemét*, követői kezdetben arra kényszerültek, hogy politikai és jogfilozófiai kérdésekben más műveiben keressenek útbaigazítást. Amikor Fichte 1796-ban *A természetjog alapja, a tudománytan elvei alapján* címen kiadta saját eredményeit, legalább *Az örök békéről* bizonyos utalásai alapján remélhette, hogy nézetei összhangban vannak a mesterével. 1793-ban azonban, az *Adalék a közönség francia forradalomra vonatkozó ítéletei helyesbítéséhez* megírásakor még csak a kanti morálfilozófiára, különösen *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésére* támaszkodhatott.

---

<sup>1</sup> Fichte magyarul nem olvasható műveit az összkiadás (GA) alapján idézem: Reinhard Lauth et al. (Szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2010.

<sup>2</sup> Stefan Reiß: *Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ oder: Vom Ich zum Wir*. Berlin, Akademie, 2006. 84.



## 2. ADALÉK A KÖZÖNSÉG FRANCIA FORRADALOMRA VONATKOZÓ ÍTÉLETEI HELYESBÍTÉSÉHEZ

Természetesen nem arra törekedett, hogy a politikát, az államot vagy a jogot közvetlenül a morálból vezesse le, hiszen önmagában véve az erkölcs csak akkor lehetne a politikai rend alapja, ha az emberek állhatatosan követnék az elveit. Ám az etika olyan központi helyet töltött be, és annyira hangsúlyos volt az addig ismert kanti elméletben, hogy a jogot Fichte csak hozzá viszonyítva tudta definiálni. Még ha aktuális célja, vagyis a forradalom igazolása szempontjából az így nyert jogfogalom termékeny volt is, később maga is belátta, hogy tarthatatlan.

### 2.1. A JOG NEM AZZAL KAPCSOLATOS, AMIT KELL, HANEM AMIT SZABAD

Lássunk egy problémát, amely a jognak az erkölcs felől való megalapozásából következik! A kötelesség fogalma Fichte szemében olyan szorosan kötődött az erkölcsi törvényhez, hogy nehéz lett volna másfajta kötelességet elképzelnie, mint erkölcsit.<sup>3</sup> Egyik legfontosabb premisszája ekkoriban az emberi autonómia volt, vagyis az, hogy „az ember, mint eszes lény, teljességgel és kizárólag az erkölcsi törvény alatt áll”,<sup>4</sup> így kizárólag ebből a törvényből fakadnak a kötelességei. Ennek megfelelően a jogot – mivel mégiscsak különböznie kell a moráltól – nem definiálhatta a kötelesség egyik fajtájaként. Ezért korai elméletében az egyik ember joga *nem* olyasmi volt, ami a másikat valamilyen magatartásra kötelezi, amit másoknak tiszteletben kell tartania, hanem arra vonatkozott, amit az adott ember mindenki másra való tekintet nélkül megtehet. Míg tehát Fichte szerint a kötelesség azt írja elő, hogy mit *kell* tennem, a jog azt, hogy mit *szabad*.

Könnyű belátni, hogy ez a jogfogalom csak akkor plauzibilis, ha a természeti állapot izolált emberére vagy a társadalmi állapot emberének olyan jelentéktelen cselekvéseire koncentrálunk, amelyeket mindenki másra való tekintet nélkül is megtehet. Ha viszont a politikai közösség életét befolyásoló tettekről van szó, az egyik ember joga óhatatlanul kötelességeket ró a töb-

---

<sup>3</sup> Wolfgang Kersting: *Kant über Recht*. Paderborn, Mentis, 2004. 178. Sőt, Fichte szerint a „kötelesség fogalma, amely [az erkölcsi] törvényből származik, legtöbb jegyét tekintve egyenesen ellentétes a jog fogalmával”. (Fichte: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint. (Részlet) (Fordította Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147-236, 191 (GA I,3,259))  
<sup>4</sup> Vö. Fichte: Zur Recension der Naturrechte für das Niethammersche Journal. GA II,3,395-406; 405. A jogi kötelességet ugyanis általában kikényszeríthetőnek gondoljuk, az erkölcsi kötelesség viszont az autonómia fogalmához kapcsolódik.

<sup>4</sup> Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*. GA I,1,203-404; 236.

biekre, legalább annyit, hogy el kell tűrniük, hogy megteszi, amihez joga van. Eszerint állami keretek között nem létezhet olyan jog, amely csak jogosultat ismer, de kötelezettet nem, vagy másképp mondva, Fichte jogfogalma inkább illik a természeti állapothoz, mint a társadalmihoz. Éppen ezért is volt alkalmas arra, hogy a forradalom, a fennálló társadalmi-politikai keretek fel számolásának legitimitására következtessen belőle.

## 2.2. A JOG MEGALAPOZÁSA A KATEGORIKUS IMPERATÍVUSZBÓL

Eddig csak azt láttuk, hogy a francia forradalomról szóló mű szerint mennyire idegen egymástól a kötelességfogalomra, a „kell”-re épülő erkölcs, illetve a megengedettség fogalmára, a „szabad”-ra épülő jog, pedig korábban azt állítottam, hogy Fichténél a két terület majd csak az 1796-os *Természet-jogban* lesz független egymástól. Meg kell tehát vizsgálnunk, hogy 1793-ban hogyan kapcsolódtak össze különbségük ellenére is, hogyan lehetett az egészen korai Fichténél a kanti morálfilozófia és a kategorikus imperatívusz a jog dedukciójának kiindulópontja. Először is arra érdemes felfigyelni, hogy az a cselekvő előtt álló lehetőség, az a „szabad”, amelyről a jog beszél, nem tetszőlegességet, teljes szabályozatlanságot jelent, hanem egy törvény által biztosított szabadságot.<sup>5</sup> Így ha nem is a kötelesség, de a törvény közös nevezőt biztosít a jog és az erkölcs számára. Mindkettő egy törvénnyel kapcsolatos, mégpedig Kant erkölcsi törvényével.

Jóllehet a kanti etika közismerten a „mit kell tennem” kérdésre keresi a választ, Fichte és a korabeli kantiánusok abból indultak ki, hogy a híres kategorikus imperatívusz közvetlenül csak megengedett és meg nem engedett cselekedeteket különít el egymástól. Megengedi az olyan cselekvést, amelynek maximája általánosítható, de ez nem jelenti azt, hogy minden ilyen cselekvést meg is parancsol. Csak azokat jelöli ki kötelezőként, amelyeknek megfelelő értelemben vett ellentéte olyan maximát követ, amely nem általánosítható. Kant példájával élve, a rám bízott letétet visszaszolgáltatni kötelesség, mert a megtartása sértené az erkölcsi törvényt. A kategorikus imperatívusz alapján tehát a cselekvések két osztályba sorolhatók, a megengedettek és a meg nem engedettek osztályába, és az előbbi valódi részét képezik az olyanok, amelyek egyszersmind kötelezők is.<sup>6</sup> Fichte szerint a meg nem engedett cselekvésekre nincsen jogunk, viszont minden megengedett cselekvésre *jogunk* van, ezen belül azokra, amelyek ráadásul kötelezőek is, másra átruházhatatlan, *elidegeníthetetlen jogunk* van.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Vö. Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile. GA I,1,220.

<sup>6</sup> Vö. Kersting: *Kant über Recht*. 178.

<sup>7</sup> Vö. Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile. GA I,1,220.

Azért mondjuk, hogy Fichte korai koncepciója nem választja el egymástól a jogot és az erkölcsöt, mert arra a kérdésre, hogy egy adott cselekvésre jogom van-e, illetve hogy miért van jogom, az erkölcsi törvényre hivatkozva lehet választ adni. Mindenre azért van jogom, mert az erkölcsi törvény megengedi. Még ha jogaim jelentős részével nem is kötelességem élni, elidegeníthetetlen jogaimról önként sem mondhatok el, mert ezzel elmulasztanék valamit, ami erkölcsileg kötelező. Ez utóbbi jogaim korlátozása ellen minden erőmmel fel kell lépnem, mert velük együtt ember mivoltomhoz tartozó szabadságomat védelmezem.

### 2.3. KÖVETKEZMÉNYEK AZ ÁLLAMRA NÉZVE

E morálfilozófiára alapozott jogértelmezéséből az következik, hogy az állam kicsi, gyenge és instabil lesz. A korai Fichténél a társadalmi szerződésben a felek jogaik sokkal kisebb hányadáról mondanak le egymás javára, és így az államnak sokkal kevesebb jogosultsága és feladata van, mint a klasszikus kontraktualizmus szerzőinél megszokott. Nála ugyanis a természeti állapot emberei nem hiánylények, hanem teljes értékű morális szubjektumok, akiknek az együttélését az erkölcsi törvény szabályozza,<sup>8</sup> és akiknek legfontosabb érdekük szempontjából, tudniillik, hogy betöltsék ember mivoltukból fakadó rendeltetésüket, nincs szükségük se a szerződéssel nyert polgártársaikra, se az állam gondoskodására. Az állam csekély szerepét jól szemlélteti a következő két idézet. Az elsőben csak arról van szó, mit nem szabad tennie. „A kérdés, hogyan ragadható meg legjobban az állam végső célja, a következő kérdés megválaszolásától függ: mi az egyes ember végső célja. Erre a kérdésre a válasz tisztán morális, és az erkölcsi törvényen kell alapulnia, amely egyedül uralkodik az emberen, mint emberen, és amely kijelöli az ember végső célját. Az erkölcsi törvényből elsőként minden morálisan lehetséges állam következő kizárólagos feltétele következik: végső célja nem mondhat ellent az egyes ember erkölcsi törvény által előírt végcéljának.”<sup>9</sup> A második idézet egy lépéssel tovább megy. „A polgári törvényhozásnak semmi dolga az ész erkölcsi törvényével, amely nélküle is tökéletesen teljes, és felesleges és káros volna, ha új szankciókkal kívánná megtámogatni. A polgári törvényhozás területe az, amit az ész szabadnak hagyott meg, rendelkezései *az ember elidegeníthető jogaival* kapcsolatosak.”<sup>10</sup>

A társadalmi szerződés tehát a morálisan közömbös cselekvéseimet szabályozza, azokat, amelyeket eredetileg éppúgy jogom volna megtenni, mint

---

<sup>8</sup> Reiß: *Fichtes „Reden an die deutsche Nation“*. 79.

<sup>9</sup> Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile*. GA I,1,221.

<sup>10</sup> Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile*. GA I,1,238. Vö. 278.

elmulasztani. És nemcsak eredetileg, a természeti állapotban, hanem érdekes módon a szerződéskötés után is! Fichte korai politikai filozófiájának jellegzetes vonása, hogy elidegeníthető jogaim elidegenítése bármikor visszavonható, mert csak mindenkori szabad döntésemén múlik, hogy visszaveszem-e őket. Ehhez a kontraktualizmus gondolatvilágában szokatlan tételhez egy korábban részben már idézett radikális premissza vezet. „Ha az ember, mint eszes lény, teljességgel és kizárólag az erkölcsi törvény alatt áll, akkor nem szabad más törvény alatt állnia, és egyetlen lény sem merészelhet más törvényt helyezni fölébe. Ahol a törvénye szabadságot ad, ott az ember teljesen szabad. Ahol engedélyt ad számára, ott az önkényére utalja, és megtiltja neki, hogy erre az esetre nézve más törvényt fogadjon el, mint az önkényét.”<sup>11</sup> Fichte itt abszolutizálja az erkölcsi törvény felettünk való hatalmát, és még az erkölcsileg semleges területen sem hagyja jóvá, hogy bárki is kényszerítsen bennünket, még olyasvalaki sem, akivel szerződést kötöttünk. Az állam sem vethet alá bennünket más kényszerítő erejű törvénynek, mint amely alatt tőle függetlenül is állunk, és amellyel neki még annyi dolga sincs, hogy a betartására ösztönözzön. Így fontosabb funkciók nélkül marad, és a polgárok életében betöltött szerepe leginkább egy moderátoréhoz hasonlít, aki a felek kommunikációját segíti.

Amilyen eszköztelen és jelentéktelen az állam, éppoly instabil is. Amikor ugyanis valaki magára nézve kötelezőnek fogadja el, amit a társadalmi szerződésben vállalt, pusztán saját akaratának, önkényének engedelmeskedik, márpedig Fichte szerint „az ember elidegeníthetetlen joga, hogy megváltoztassa az önkényét”.<sup>12</sup> Bármikor dönthet úgy, különösen, ha sérülnek a jogai, hogy kilép az államból, és csak annyit teljesít a többiekkel szemben, amennyit erkölcsi kötelessége diktál. Másfajta *kötelessége* ugyanis – mint láttuk – nem lehet. Ráadásul ezzel a lépéssel nem is veszít sokat, mert az egészen korai Fichte szerint a legitim állam kicsi és gyenge, és még ideális esetben is keveset nyújtana a polgárainak, a ténylegesen fennálló államokat pedig leginkább az intézményesült jogsértések jellemzik.

### 3. A TERMÉSZETJOG ALAPJA, A TUDOMÁNYTAN ELVEI ALAPJÁN

Fichte már a megírásakor is tisztában volt vele, hogy a francia forradalom jogszerűségét igazoló művének van egy fontos hiányossága. Egy Kantnak címzett levelében elismerte, hogy nem volt képes a társadalmi igazságtalanságok ellen olyan eszközt javasolni, amellyel azok *a rend megbontása nélkül*

---

<sup>11</sup> Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile. GA I,1,236.

<sup>12</sup> Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile. GA I,1,305.

kiküszöbölhetőek volnának.<sup>13</sup> 1796-ban *A természetjog alapja, a tudománytan elvei alapján* viszont már erre is képes volt, hiszen olyan elméletet dolgozott ki, amelyben büntetés formájában az állami kényszernek is helye van. Ehhez arra volt szükség, hogy a jog teljesen elváljon a moráltól, amelyből Fichte szerint inkább következik a kényszer korlátozása, mint igazolása.<sup>14</sup> A változást azonban nem a rend megőrzésének célja motiválta, és még csak nem is annak felismerése kényszerítette ki, hogy „egyáltalán nem lehet belátni, hogyan lehet egy feltétlenül parancsoló és ezáltal mindenre kiterjedő erkölcsi törvényből a megengedés törvényét levezetni.”<sup>15</sup> A döntő tényező az volt, hogy nem volt többé szükség a jog erkölcsi megalapozásra, mert – mint a mű címe is jelzi – Fichtének rendelkezésére állt már egy még megbízhatóbb alap, maga a tudománytan, amelyre a logikától az esztétikáig minden filozófiai diszciplínát, így az etikát és a neki mellérendelt jogot is alapozni tudta.

### 3.1. A JOG MORALITÁSTÓL FÜGGETLEN MEGALAPOZÁSA

A tudománytan az embert az én fogalma segítségével ragadja meg. Az én viszont lényege szerint szabadság, de ugyanakkor öntudat is. Az embernek tehát szabadnak kell tudnia magát, ám ez Fichte nagyhatású interszubjektivitás-elmélete szerint csak akkor lehetséges, ha valaki cselekvésre szólítja fel.<sup>16</sup> Amikor valaki felszólít engem, szabadnak ismer el, hiszen nem tárgyként kezel vagy kényszerít, hanem korlátozza saját szabadságát, és teret nyit az én szabad megnyilvánulásom számára. Azzal győzhetem meg róla, hogy nem tévedett velem kapcsolatban, és érdemes továbbra is így kezelnie, ha én is szabadnak ismerem el őt, vagyis korlátozom a szabadságomat az ő javára.<sup>17</sup> „Az eszes lények között levezetett viszonyt, hogy a maga szabadságát mind-egyiknek korlátoznia kell a másik szabadsága lehetőségének fogalmával, azaz a feltétellel, hogy az előbbi szintén korlátozza a maga szabadságát a másik szabadságának lehetőségével, ezt a viszonyt *jogviszonynak* nevezzük”.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Vö. Fichte: Levél Immanuel Kanthoz (1793. 9. 20.). GA III,1,431–432; 431–432.

<sup>14</sup> Fichte: Zur Recension der Naturrechte. GA II,3,401.

<sup>15</sup> Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311–460 és GA I,4,1–165; GA I,3,324. Vö. Fichte: A természetjog alapja. 191–192 (GA I,3,259–260), Fichte: Zur Recension der Naturrechte. GA II,3,405.

<sup>16</sup> Ld. Hankovszky Tamás: „Az eredeti öntudat énje”. Fichte az emberi öntudat gyökeréről. In: Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (Szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 23–39.

<sup>17</sup> Fichte: A természetjog alapja. 180 (GA I,3,351).

<sup>18</sup> Fichte: A természetjog alapja. 190 (GA I,3,358).

Ezzel a jog a moralitástól független, transzcendentális megalapozásra tett szert.<sup>19</sup> Ennek megfelelően az iménti idézet eredetijében csak felszólító mód, nem pedig erkölcsi értelmű „kell” (sollen) szerepel,<sup>20</sup> mint ahogy nem is szerepelhet, hiszen a szabadság korlátozása a kölcsönösség feltételéhez kötődik, vagyis legfeljebb hipotetikus imperatívusz vonatkozhatna rá. Fichte tehát kitart korábbi – *Es Az örök békéről* egy tévesen értelmezett megjegyzése alapján<sup>21</sup> Kantnak is tulajdonított – álláspontja mellett, amely szerint a jog nem a kötelességeinkre, hanem törvényes lehetőségeinkre vonatkozik. Így azonban egyelőre nem világos, hogyan teljesít többet az új elmélet az állam stabilitása és hatalma szempontjából, mint a korábbi. Ha korábban a jogok morális megalapozása ellenére is az volt a probléma, hogy a polgárnak nem volt kötelessége alávetnie magát az államnak, akkor most, amikor a jog teljesen leválik az erkölcsről, még inkább ez fenyeget. Különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy egyrészt a jog transzcendentális dedukciója értelmében a másik emberre csak ahhoz van szükségem, hogy első alkalommal tudatára jussak a szabadságomnak, de az nem következik belőle, hogy a jogviszonyt később is fenn kellene tartanom, másrészt hogy Fichte olyan gyakorlati törvényt sem ismer, amely politikai közösségbe kényszeríthetne.<sup>22</sup>

Ezzel együtt is elmondható, hogy Fichte a szubjektivitás lehetőségi feltételeit kutatva meghaladta korai koncepciójának individualizmusát, amely szerint a teljes autonómiával felruházott egyes ember senki másra nem szorul, és akár magányosan is teljes életet élhet a természeti állapot morális törvény által uralt világában. A tudománytan elvei alapján eljutott a tételig, hogy az ember „csak emberek között válik emberré, s mivel az ember semmi más nem lehet, csak ember, és egyáltalán nem volna, ha nem ember volna, ezért

---

<sup>19</sup> Egy levelében Fichte így anticipálja és foglalja össze sommásan ezt a megalapozást. „(*Az individualitás feltételei a jogok.*)” Fichte: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30.). (Fordította Hankovszky Tamás) In. Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (Szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 34-35; 35 (GA III,2,392).

<sup>20</sup> Jóllehet Fichte a német eredetiben az idézet helyen a „müssen” igét sem használja, analóg helyeken, például néhány sorral feljebb, ez szerepel. Ez a „kell” logikailag megelőzi az erkölcsiiséget és a „sollent”, amennyiben már az individualitásnak is feltétele. Vö. Hansjürgen Verweyen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg – München, Alber, 1975. 90-91.

<sup>21</sup> Immanuel Kant: *Az örök békéről*. Filozófiai tervezet. (Fordította Mesterházi Miklós) in Kant: *Történetfilozófiai írások*, [H. n.], Ictus, 1997. 255-309; 263. Vö. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, GA I,3,324.

<sup>22</sup> Vö. Michael Bastian Weiß: *Der Staat und die bürgerliche Gesetzgebung: Fichtes Theorie der öffentlichen Gewalt*. In Günter Zöller (Szerk.): *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. Baden-Baden, Nomos, 2011. 67-90; 68.

ha egyáltalán léteznie kell embereknek, akkor több embernek kell léteznie”.<sup>23</sup> Mivel azonban a politikai közösség és az állam transzcendentális dedukcióját már nem volt képes végrehajtani, továbbra is a kontraktualizmus jól ismert logikájára és fogalmaira kellett támaszkodnia. Csakhogy míg korábban a kontraktualizmust szinte csak azért tette magáévá, hogy a lehető leggyengébb társadalmi szerződést tételezve e szerződés felbonthatósága és a már-már ideálisnak ábrázolt természeti állapothoz való visszatérés mellett érvelhessen, 1796-ban erős, egyes vonásaiban totalitárius államot vázol fel.

### 3.2 KÖVETKEZMÉNYEK AZ ÁLLAMRA NÉZVE

Egy ilyen államot éppen a jog és az erkölcs szétválasztása tesz szükségessé és stabilá. A szétválasztás értelmében ugyanis az emberi életnek azt a fontos aspektusát, amelyre a jogok vonatkoznak, az erkölcsi törvény se nem szabályozza, se nem védi, és mivel a jog megengedést fejez ki, nem pedig kötelességet, senki sem számíthat arra, hogy a többiek maguktól is tiszteletben tartják majd a jogait. „Nem adható meg semmiféle abszolút ok arra vonatkozólag, miért kellene valakinek a jogi formulát – korlátozd szabadságodat úgy, hogy a másik melletted szintén szabad lehessen – akarata és cselekedetei törvényévé tennie. Annyit [azonban] be lehet látni, hogy szabad lényeknek, mint olyanoknak a közössége nem állhat fenn, ha nincs mindenki alávetve ennek a törvénynek, [és] hogy aki akarja ezt a közösséget, annak szükség-szerűen akarnia kell a törvényt is, hogy tehát e törvény hipotetikus érvénnyel bír. Ha szabad lények, mint olyanok közössége lehetséges kell legyen, akkor a jogi törvényeknek érvényesülnie kell.”<sup>24</sup> Nem érvényesülhetnek azonban, ha nincsen erős állam, amely akár kényszerrel is érvényesíti őket. Egy olyan világban, ahol elkerülhetetlenek az emberek közötti interakciók, csak az élhet kiszámítható módon a jogaival, aki maga mögött hagyja a természeti állapotot, amely 1796-ban már Fichténél is mindenki háborúja mindenki ellen, és garanciákkal ellátott szerződésre lép a többiekkel.<sup>25</sup>

Akármilyen sok jogról kell is lemondani a társadalmi szerződésben, senki nem fogja „megbontani a rendet”, nem fog forradalmat kirobbantani vagy egyénileg visszatérni a természeti állapotba. Mégpedig nem erkölcsi okokból, hiszen az erkölcsnek nincs jogi és politikai relevanciája, hanem azért, mert ellenkezne az érdekeivel. A természeti állapot Fichte újabb elméletében már

---

<sup>23</sup> Fichte: *A természetjog alapja*. 174 (GA I,3,347).

<sup>24</sup> Fichte: *A természetjog alapja*. 233 (GA I,3,387).

<sup>25</sup> Bernhard Jakl: *Der Staat und der Bürgervertrag: Fichtes Grundlegung der politischen Gemeinschaft*. In: Günter Zöller (Szerk.): *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. Baden-Baden, Nomos, 2011. 47–66; 52.

nem olyan élehető világ, mint a korábbiiban volt, ahol egy abszolutizált erkölcsi törvény uralma alatt állt. A jog és az erkölcs szétválasztása az erkölcsi törvény érvényességi körének korlátozását jelenti. A jogok tőle függetlenül léteznek, és tőle független módon kell megvédeni őket. Az új elmélet szerint a természeti állapotban az ember „hiánylény”,<sup>26</sup> mert a többi ember létezésénél és ember mivoltánál fogva legfontosabb javát fenyegeti: nem az életét, mint Hobbesnál, hanem az ember mivoltához tartozó szabadságát, amelyet ezért csak állami keretek között védhet meg.

Szerencsére a jognak az erkölcs fennhatósága alól való kivonása azt is lehetővé teszi, hogy az állam erős legyen, és meglegyenek a megfelelő eszközei a jogrend biztosítására, vagyis lehetővé teszi, hogy a társadalmi szerződés a jog kikényszeríthetőségét is magában foglalja. A jog ugyanis, mivel semmilyen kapcsolata nincs többé a jó akarattal vagy a belső érzülettel, kizárólag a külső cselekedetek szabadságára vonatkozik,<sup>27</sup> így tiszteletben tartása a morális autonómia sérelme nélkül is kikényszeríthető.<sup>28</sup> A jog felhatalmazás arra, hogy megtegyek, vagy éppen elmulasszak valamit, és a többiektől csak annyit várok, hogy tartózkodjanak az olyan cselekvéstől, amellyel ebben megzavarának. Hogy közben milyen az érzületük, hogy önként biztosítják számomra azt a szabadságot, amelyet az imént idézett „jogi formula”, illetve az annak érvényesülését biztosító szerződés nekem juttat, vagy kényszer hatására, az nem tartozik sem rám, sem a szabadságot biztosítani hivatott államra. „Mindenkinek csak a másik legalitására, de semmi esetre sem a moralitására lehet igénye”.<sup>29</sup>

#### 4. KITEKINTÉS

Fichte tisztában volt vele, hogy az általa leírt államot csak az érdek vagy, ahogy később kritikusan nevezte, az önzés tartja össze, de ezt egyelőre éppúgy jóváhagyta, mint azt, hogy mihelyt az ilyen állam létrejön, eltűnik az addigi közösség és a nép, mint egész, és csak alattvalók pusztá aggregátuma marad a helyén.<sup>30</sup> Későbbi politikai filozófiájában azonban fokozatosan eltávolodott a jogot és az erkölcsöt szétválasztó koncepciótól. Ennek hátterében részben a tudománytanon belüli hangsúlyeltolódások álltak, részben a napóleoni háborúkban elszenvedett német vereség, amelyből azt a tanulságot

---

<sup>26</sup> Jakl: *Der Staat und der Bürgervertrag*. 73.

<sup>27</sup> Vö. Reiß: *Fichtes „Reden an die deutsche Nation“*. 91.

<sup>28</sup> Jakl: *Der Staat und der Bürgervertrag*. 50.

<sup>29</sup> Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,425.

<sup>30</sup> Vö. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,452.



vonta le, hogy pusztán a jogokra nem épülhet erős politikai közösség. 1807-ben a *Beszédek a német nemzethez* már olyan morális kötelékek létrehozására buzdít, amelyek az egyes embert a másikhöz és az immár döntően nem is államként, hanem nemzetként megragadott politikai közösség egészéhez tudják láncolni.

## 5. IRODALOM

GA = Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Szerk.: Reinhard Lauth *et al.* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2010.

Fichte, Johann Gottlieb: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint. (Részelt) (Fordította Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147-236 (GA I,3,329-388).

Fichte, Johann Gottlieb: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. GA I,1,203-404.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311-460 és GA I,4,1-165.

Fichte, Johann Gottlieb: Levél Friedrich Heinrich Jacobihoz (1795. 8. 30.). (Fordította Hankovszky Tamás) In. Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (Szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 34-35. (GA III,2,391-393)

Fichte, Johann Gottlieb: Levél Immanuel Kanthoz (1793. 9. 20.). GA III,1,431-432.

Fichte, Johann Gottlieb: Zur Recension der Naturrechte für das Niethammersche Journal. GA II,3,395-406.

Hankovszky Tamás: „Az eredeti öntudat énje”. Fichte az emberi öntudat gyökeréről. In. Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (Szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv 2015*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2015. 23-39.

Jakl, Bernhard: Der Staat und der Bürgervertrag: Fichtes Grundlegung der politischen Gemeinschaft. In. Günter Zöller (Szerk.): Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz. (Staatsverständnisse 39) Baden-Baden, Nomos, 2011. 47-66.

- Kant, Immanuel: Az örök békéről. Filozófiai tervezet. (Fordította Mesterházi Miklós) In. Kant: *Történetfilozófiai írások*, [H. n], Ictus, 1997. 255-309.
- Kersting, Wolfgang: *Kant über Recht*. Paderborn, Mentis, 2004.
- Reiß, Stefan: *Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ oder: Vom Ich zum Wir*. Berlin, Akademie, 2006.
- Verwey, Hansjürgen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg – München, Alber, 1975.
- Weiß, Michael Bastian: Der Staat und die bürgerliche Gesetzgebung: Fichtes Theorie der öffentlichen Gewalt. In. Günter Zöller (Szerk.): *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. (Staatsverständnisse 39) Baden-Baden, Nomos, 2011. 67-90.

## A NEOSZTOIKUS VÁROS (JUSTUS LIPSIUS: *POLITICA*)

---

SMRCZ ÁDÁM

„A sztoikusok azt mondják, hogy a világegyetem az, ami tulajdonképpen egy város, az evilági városok pedig nem azok – városoknak hívják őket, de valójában nem azok. Mivel egy város vagy egy nép valami olyan, ami morálisan jó, embereknek egy olyan csoportosulása, amit törvények szabályoznak, és ami folyton jobbá lesz”

(Alexandriai Kelemen, *Stromata*)

„Az emberi csoportosulásnak [societas] márpedig fokozatai [gradus] vannak. Hogy eltávolodjunk a határok nélküli csoportosulástól, van egy olyan csoportosulás is, mely az egyes nemzetségeket, népeket és nyelveket köti össze a lehető legszorosabban”

(Cicero, *De Officiis*)

### BEVEZETÉS

**H**a létezik bármi is, ami igazán közismert a sztoikus politikafilozófiával kapcsolatban, az a kozmopolitizmus eszméje, mely alatt a közhasználatban azt szokás érteni, ha egy egyén úgy van otthon a világ bármely részén, hogy érzelmileg eközben nem kötődik konkrét helyekhez vagy térségekhez. A kozmopolita mindennek értelmében csupán embertársaihoz (vö. Sellars 2007, 1-29), vagy azoknak egy csoportjához (ezesetben a morálisan helyes életvitelt folytató embertársaihoz) szabad, hogy kötődjön (vö. Schofield 1999, 22-57), többé-kevésbé függetlenül attól, hogy ő vagy társai a világnak mely részén élnek. A sztoikus kozmopolitika pontos körvonalai ugyanakkor kevésbé ismertek számunkra. (Köztudott ugyan, hogy a legkorábbi sztoikusok is, így a kitióni Zénón vagy éppen Krüszipposz is írtak értekezéseket Πολιτεία vagy Περί πολιτείας, vagyis a „Poliszról” vagy az „Államról” címmel, ezek tartalmai azonban csak töredékesen, vagy éppen megbízhatatlan forrásokból állnak rendelkezésünkre.) Ahogy a mottónak választott idézetekből is látható, az idők során számos, egymásnak sokszor épp ellentmondó olvasat látott napvilágot a kozmopolisz természetével

kapcsolatosan. Míg egyesek úgy vélik, kizárólag a sztoikus bölcssek és a bölcsesség útján haladók (προκοπτων) azok, akik tulajdonképeni értelemben közösséget alkotnak (ekképpen pedig a kozmopolisz volna az egyedüli olyan csoportosulás, mely kiérdemelné a város nevet), mások szerint a ténylegesen létező polisz szokás- és intézményrendszere (legyen az bármilyen esetleges is) képes hozzásegíteni a polgárokat az egymással való interakcióhoz, mely a morális fejlődés – ennél fogva pedig a kozmopolitizmus – szükséges feltétele<sup>1</sup>.

A fenti ellentétek ellenére annyi mindenképp valószínűnek tűnik, hogy a kozmopolisz nem a szó soros értelmében volt egy kozmikus méretű város tervezete (vagyis nem arra irányult, hogy a ténylegesen fennálló polisz létjogosultságát egy az egyben kérdőre vonja), hanem sokkal inkább egy olyan etikai normarendszer volt, mely a sztoikus filozófiát gyakorló egyének életvitelét és egymással szembeni attitűdjeit volt hivatott szabályozni. Mindez azért jelentős, mert a fentiek fényében a kozmopolitizmus *metafizikai leírása* is más értelmet nyer: ennek értelmében ugyanis a természet racionális törvényei (logosz) által meghatározott rend (kozmosz) az, mely kormányozni hivatott a társadalmi szokások és intézmények (polisz) összességét (Toulmin

---

<sup>1</sup> A sztoikus kozmopolisz természetével kapcsolatban napjainkban három rivális elgondolás van versenyben: (1) egyesek szerint a korai sztoikus állambölcsélet antinómák olyan gyűjteményének tekinthető csupán, melyből nem rajzolhatók meg egy tényleges politikafilozófia alapvonalai, és eleve csupán az individuális erkölcsökre vonatkozóan nyújtott némi tájékoztatást. Amellett, hogy egy ilyen olvasat eleve nem túl hívogató, képviselői azon fragmentumokról sem képesek egykönnyen számot adni, melyek a város közoktatásával, vagy éppen a nők és férfiak közötti egyenjogúsággal kapcsolatosak. (2) Mások ezért úgy gondolják, már a rendelkezésünkre álló töredékek is elegendők valamiféle pozitív értelemben vett „kozmpolitika” körvonalazásához: szerintük – és ezen álláspont képviselője például Martha Nussbaum is – a sztoikusok különbséget tettek *élőhely* és *állampolgárság* között, melynek értelmében a sztoikus etikát gyakorló egyének potenciálisan két városnak is a polgárai lehettek (ti. annak amiben fizikailag éltek, és annak, amin a többi, morálisan helyes életvitelt folytató polgártársaikkal osztoztak). Ezen elképzelés szerint lényegtelen tehát egy adott személy származása, születési helye, neme stb., mivel csakis az erényre való képessége számít, mely által képes a kozmopolisz polgárává válni (Nussbaum 1999, XII.). Mindebből azonban nem az következik, hogy a sztoikusok egy világméretű politikai egységet kívántak volna létrehozni, hanem az csupán, hogy a világpolgári érzület regulatív etikai elvként szolgált számukra. (3) Egyes értelmezők azonban úgy vélik, hibás az az elgondolás, miszerint az imént említett világpolgári érzület – bármely más érzelemhez hasonlóan – anélkül is képes volna felébredni bárkiben, hogy embertársaiknak erényes magatartása ténylegesen is afficiálta volna őt. Ezek az értelmezők – és ide tartozik az a Malcolm Schofield is, aki a *Stoic Idea of the City* című könyvében az antik sztoikus kozmopolisz tanának talán mindezidáig legátfogóbb képét rajzolta meg – emiatt a lokális közelség fontosságát hangsúlyozzák az egyes „világpolgárok” között, mely közelség lehetővé teszi számukra azon, egymás iránti kölcsönös szeretet felébredését, melyet egymás erényének tapasztalata ébreszt a felekben (Schofield 1999).

1992, 68), ez azonban nem – vagy nem szükségképpen – vonja maga után a polisz méreteinek kozmikussá növelését.

Írásomban azt a kérdést igyekszem körül járni, hogy a 16-17. századi, ún. neosztoicizmus képviselői – kiváltképp pedig Justus Lipsius – mennyiben tekinthetők kozmopolita gondolkodóknak. Lipsius ugyanis épp a területiális alapú állam teoretikusaként él a politikai eszmetörténet emlékezetében, aki egyebek mellett arról is híres, hogy a polgárok közötti egyetértést erőszakkal is kikényszeríthetőnek vélte a fejedelem vagy a magisztrátus részéről, mely nézetei – első ránézésre – nem különösebben harmonizálnak antik elődei kívánságaival. Írásomban azonban amellett kívánok érvelni, hogy mindez csupán a kozmopolitizmus etikai olvasatára igaz: míg Lipsiust valóban nehéz volna afféle gondolkodónak beállítani, aki a világpolgárság etikai eszménye mellett kardoskodott volna, metafizikai értelemben mindvégig elkötelezett maradt amellett, hogy a poliszt a logosz által meghatározott kozmosz – röviden: a természeti törvény – kormányozza.

Állításom szerint ráadásul mindezen elköteleződése leginkább éppen azon nézeteiben nyilvánul meg, melyeket a kora újkortól kezdve machiavelliánusnak volt szokás tekinteni. A *Politica sive Civilis Doctrina* (1589) című nagyhatású írása ugyanis leginkább arról nevezetes, hogy Lipsius itt tette nyilvánvalóvá: a fejedelem nem mindig köteles olyan döntéseket hozni, melyek morális értelemben helyesek volnának. Ez az, amit a szerző *prudencia mixtának* nevezett (vagyis olyan okosságnak, „melybe csalás [fraudes] is vegyül” (Lipsius 1599, 17)), és ugyancsak ez az, ami sokak szemében az államrezon eszméjének képviselőjévé tette Lipsiust (Brooke 2012, 12-37, Oestreich 1982). A *Politica* olvasói azonban rendre megfeledeznek arról a nem elhanyagolható körülményről, hogy a traktátus egy metafizikai eszmefuttatással veszi kezdetét, melyben a szerző gyakorlatilag elismétli mindazon kemény determinista nézeteket, melyeket öt évvel korábbi főművében (*De Constantia*, 1584) részletesen is tárgyalt. Mindezek értelmében mentális eseményeink (ekképpen pedig akarati aktusaink) a fizikai világban hatástalanok, melynek folytán a fejedelem döntései sem képesek a fizikai világ állapotát akár a legapróbb mértékben is megváltoztatni. A világ, vele együtt pedig a polisz eseményeit ennél fogva nem a fejedelem, hanem a rend (kozmosz) irányítja, amit a természet korábban említett racionális törvényei határoznak meg, és amit Lipsius isteni előrelátásként (*providentia*) emleget.

Gondolatmenetem a következő nyomvonalon halad: először (1) Lipsius azon okságelméletét vázolom röviden, mely a *Politica* számára is keretrendszerűül szolgál. Ezen kemény determinista / szemi-kompatibilista elmélet értelmében a világ eseményei kizárólag az isteni előrelátásnak (*providentia*) és végzetnek (*fatum*) köszönhetően mennek végbe, vagyis a fejedelmek dön-

tései – oksági értelemben véve – egyáltalán nem hatékonyak, ennek következtében pedig a természet – vagy kozmosz – az, mely a polisz életét is irányítja. A fentiek bemutatását követően (2) térek rá arra, hogy efféle metafizikai előfeltevések mentén mégis milyen szerep tulajdonítható a fejedelemnek, végezetül pedig (3) amellet érvelek majd, hogy a *Politica* tulajdonképpen a vigasztalásirodalom (consolatio) egy darabja, melynek értelmében Lipsius állítólagos machiavellizmusát is át kell értékelnünk.

## 1. A VITA ACTIVA LEHETETLENSÉGE LIPSIOUSNÁL

### 1.1. A KORAI FŐMŰ (DE CONSTANTIA) DETERMINIZMUSA

Első főművében (*De Constantia*, 1584) azt igyekezett bemutatni Lipsius, hogy az állhatatosság (*constantia*) csupán a lelket kínzó affektusainkon való felülkerekedés által érhető el, melynek azonban nem elégséges módja a helyváltoztatás. Az írás kerettörténetét egy polgárháború szolgáltatja, ami arra készíti a dialógus Lipsius nevű szereplőjét, hogy elmeneküljön hazájából, Langius nevű barátjával való találkozását követően (aki történetesen egy sztoikus bölcse) azonban fokozatosan ráébred, hogy valójában nem is a háború *ténye* az, ami ennyire felzaklatta őt, hanem a háború által keltett *affektusok* okozták rossz kedélyállapotát. Ez alkotja a kontextusát a mű tételmondataként számon tartott kijelentésnek is: „[n]em hazánk elől kell tehát menekülnünk, hanem affektusaink elől [...]” (Lipsius 1584, 3; vö. Smrcz 2016, 369-379). Öt évvel később írott politikafilozófiai főművében (*Politica sive Civilis Doctrina*, 1589) ezzel szemben már az embereket kínzó affektusok társadalmi vagy politikai okait kívánta feltárni a szerző, melyek között viszont ismételten eminens szerep jutott a polgárháború témakörének: ez Lipsius szerint nem más, mint „az alávetetteknek a fejedelemmel, vagy pedig egymással szembeni fegyverviselése”, aminél „csúfabb dolog nem is létezik” (Lipsius 1587, 128). Értelmezők nagyjából egybehangzó véleménye szerint Lipsius épp a fent említett polgárháború veszélyének okán vált az erőskezü, abszolút uralkodó eszméjének támogatójává (vö. Waszink 2003, 17), ugyanezen értelmezők azonban rendre megfélemlenek arról, hogy a *De Constantia* gondolatmenetének értelmében az emberi döntések és akarati aktusok nem képesek hatékonyak lenni a fizikai világban, mely kemény determinista nézetek pedig a *Politica* első könyvében is visszaköszönnek (vagyis semmi jel nem utal arra, hogy Lipsius meggondolta volna magát ezzel a nem éppen elhanyagolható kérdéssel kapcsolatban).

A korábbi írásában a következőképpen foglalta össze álláspontját:

„a végzet olyan, mint egy ceremóniamester, aki a zsinórt vezeti a világ táncában. Viszont úgy teszi ezt, hogy bizonyos részeink akarhassanak vagy ne akarhassanak [bizonyos dolgokat]. Ennél több hatóerőnk azonban nincs, mivel az emberek legfeljebb azt dönthetik el, hogy ellenkeznek-e Istennel, vagy szembe szegülnek vele, *erő [vis] azonban nem adatott nekik, mellyel ezt meg is tehetnék*” (Lipsius 1584, 68; kiemelés tőlem: S.Á.).

Az emberi akarati aktusok ennek értelmében nem hatékonyak tehát a fizikai világban, a köztük lévő oksági reláció pedig illuzórikus mindazon hétköznapi jelenségek esetében is, mint amikor – példának okáért – fel akarom emelni a kezem, ami ezt követően fel is emelkedik. A két esemény közötti „szinkronizációt” az isteni előrelátás (*providentia*) végzi el, mely az idők kezdetétől fogva előre látta akarati aktusainkat, a világot pedig ezeknek megfelelően vagy nem megfelelően teremtette újra (lásd bővebben: Smrcz 2018, 51-68).

## 1.2. A POLITICA DETERMINIZMUSA

Meglehetősen zavarba ejtő körülmény azonban, hogy Lipsius a fenti nézeteit az öt évvel később írt politikafilozófiai traktátusában is elismétli: a *Politica* első könyvének tanúsága szerint ugyanis a helyesen vezetett polgári élethez (*vita civilis*) két területen kell kiválónak lennünk, az erény (*virtus*) és az okosság (*prudencia*) terén. Míg az okosságnak mindössze két szükséges feltétele van Lipsius szerint (a gyakorlat (*usus*), és az elmúlt események emlékezete (*memoria*)), az erény esetében bonyolultabb a helyzet: az erényes élethez ugyanis jámborságra (*pietas*) és becsületre (*probitas*) van szükség, a jámborságnak pedig két további feltételét nevezi meg a szerző, azt, hogy Istenről helyes fogalmat (*sensus*) alkossunk magunknak, és helyesen tiszteljük őt (*cultus*). Ahhoz pedig – így Lipsius –, hogy az Istenről helyes fogalmat alkothassunk, két további feltételnek kell teljesülnie: tisztában kell lennünk a végzet (*fatum*) és a lelkiismeret (*conscientia*) fogalmaival. Röviden összefoglalva tehát: a végzetről és lelkiismeretről alkotott helyes foglmaink az erény (*virtus*) szükséges feltételét képezik. Az előbbit pedig ekképpen határozza meg:

„A [végzet fogalma] az értelemből származik, a [lelkiismeretét] az Isten helyes tiszteletéből [*cultus*]. Ha ugyanis Isten kormányoz és irányít [mindent], akkor előre is látja a dolgokat, valamint döntést hoz felőlük [*decernit*]; ez [ti. a végzet] pedig azonos magával az örökkévalóval [*idque aeternus ipse*], és öröktől fogva [*létezik*] egészen az

örökkévalóságig, ami pedig nem más, mint a végzet, *aminek a törvénye hozza létre az emberi dolgok mozdulatlan rendjét*" [...].

Egyesek ugyanis úgy vélik, *hogy a végzet a kóbor csillagok miatt esik egybe a dolgokkal [congruere rebus], mások a természeti okok működési elve és egybekapcsolódása tehet erről:*

Képzelnének ezek [Delirant]. Mi az elsődleges okig követjük ezt vissza, *ami isten, akitől minden függ, és akitől az okok minden oka származik*" (Lipsius 1589, 31; kiemelés az eredetiben)

A végzet ezen általános meghatározásán túl azonban ugyancsak a *De Constantia* nézetvilága köszön vissza a *Politicának* az emberi cselekedetek determináltságára vonatkozó megállapításaiban:

„A [végzet] rendelkezésének minden emberi [dolog] alá van vetve: *a végzet irányítja a világot, minden a biztos kezű törvény [hatalma] alatt áll*"

Beleértve ebbe cselekedeteinket, és mindazt, ami ezekkel kapcsolatos: azok idejét és kivitelezésük módjait.

*A világ kezdetétől fogva lett megállapítva, hogy mely nap telik háborúval, és mely népek azok, melyek csatára születnek*" (Lipsius 1589, 31-32; kiemelés az eredetiben)

A fizikai világ eseményei tehát továbbra is a végzet által determináltak, és Lipsius az elme-test kauzalitással kapcsolatos korábbi nézeteit is érintetlenül hagyja:

[...] Olyannyira, hogy nincs olyan megfontolás vagy segítségnyújtás [auxilium] mellyel elháríthatnánk vagy megváltoztathatnánk [a végzetet]. *Sem a gyakorlati okossággal felvértezett ember [nec consilio prudenti] tanácsa, sem az éles eszű személy által nyújtott orvosság nem képes felforgatni vagy újraalakítani az isteni előrelátás végzet-szerű elrendezését [divinae providentiae fatalis dispositio]*" (Lipsius 1589, 32; kiemelés az eredetiben)

A végzet tehát, a *Politica* tanulságai szerint is elkerülhetetlenül viszi végbe a világ eseményeit, és az egyetlen dolog, amit egy ágens tenni tud – a *De Constantia* álláspontjához hasonlóan – az, hogy mentális állapotait (így pedig akarátát is) a végzethez idomítja.

*"Sokan úgy érkeznek el végzetükhöz, hogy közben épp végzetük az, amitől félnek.*



*Sokakat úgy taszított a legnagyobb veszedelembé, hogy közben féltek az eljövendő bajtól.*

Azt kérde, mit tegyünk tehát? Ne tegyek semmit, és engedjek át mindent a végzetnek? Ostobaság. Lépj inkább arra az útra, ami a végzet felé vezet: és ez is a végzet által történik majd. Azt akarod, hogy bolDOG végzeted legyen? Dolgozz meg érte. *Ugyanis sem fogadalmakkal, sem pedig asszonyi könnyörgésekkel nem eszközölhető ki az istenek segítsége [auxilia]. Ha [azonban] éber vagy és tettekre kész [vigilando, agendo], minden jól megy majd.*" (Lipsius 1589, 33; kiemelés az eredetiben)

A fentiek tehát mindezidáig egybecsengenek a *De Constantia* állításaival, mint ahogyan Lipsiusnak az a megjegyzése is, miszerint a végzet törvényei kiismerhetetlenek, és nem szabad hinni jósoknak és az általuk felkínált jövődöléseknek, illetve a végzet törvényeit általában véve nem szabad kikutatni. Aki azonban mégis erre tenne kísérletet – és itt mintha valóban némi elmozdulást tapasztalnánk a *De Constantia* álláspontjához képest – annak Isten megváltoztatja mentális állapotait:

"Tudniillik ekkor elveszi az emberek eszét a felsőbbrendű ész [mentem [...]] adimit supera illa Mens]: *ami, ha egyszer úgy rendeli, hogy megváltoztatja valakinek a szerencséjét, akkor a belátásait teszi tönkre [consilia corrumpit].*

Nap mint nap látjuk azt, hogy *akik meg kívánják ragadni a végzetet, azoknak érzékei elhomályosulnak és legyengülnek*". (Lipsius 1589, 32; kiemelés az eredetiben)

A fent említett elmozdulás azonban korántsem holmi libertariánus irányultságú szemléletváltás (ami pedig a *vita activa* metafizikai lehetőség-feltételét jelentené), hanem épp ellenkezőleg, egy, a kemény determinizmus felé tett további lépés: a *De Constantiában* ugyanis nem találhattunk még arra vonatkozó utalást, hogy Isten képes volna befolyásolni mentális állapotainkat, és éppen ez volt hivatott megalapozni Lipsius szemi-kompatibilizmusát, jelesül annak biztosítása révén, hogy mentális állapotaink (így pedig akarati aktusaink is) szükségképpen tőlünk függenek. Abban az esetben, hogyha Isten képes ezekbe okságilag beleavatkozni, és – mint ahogy az idézetből látható – „*nap mint nap*” meg is teszi ezt, az a lipsiusi felelősség-elméletet alapjainál ingatja meg.

## 2. A FEJEDELEM SZEREPE A VILÁG ESEMÉNYEIBEN ÉS A POLITIKAI TANÁCSADÁS ÉRTELME

Lipsius fentebb vázolt gondolatmenete azért problematikus, mert műfaját tekintve a *Politica* egy, a fejedelmek számára írt tanácsadó munka vagy fejedelmi tükör kívánna lenni, a szerző kemény determinizmusában azonban erősen kérdésessé teszi egy efféle írásmű hasznosságát (hiszen ezen előfeltevések ugyanis cáfolják azt, hogy a fejedelem képes volna egyáltalán bármilyen esemény előidézésére).

Mi az azonban, ami a fejedelemnek hatalmában áll? Ha több nem is, minden más emberhez hasonlóan ő is képes attitűdjeinek megváltoztatására, azt ugyanis Lipsius sem tagadta, hogy mentális állapotaink képesek volnának egyéb mentális állapotainkra hatást gyakorolni (vö. Smrcz 2018, 51-68). Mindennek értelmében pedig a politikai tanácsadás is ekképpen értelmezendő Lipsius esetében: jóllehet, a fejedelem nem oka mindazon eseményeknek, melyekben – látszólag – okként működik közre, akarata azonban mégis képes ezekre az eseményekre irányulni, vagy nem irányulni, melynél fogva Lipsius szerint igenis felelősnek tekinthető – ha nem is az eseményekért magukért, hanem – azon akarati aktusokért, amik ezen eseményekre irányultak vagy nem irányultak: „[s]züükségképpen vétkezel: tedd azonban hozzá, hogy a saját akaratodból” – mondta Lipsius még a *De Constantiano* (Lipsius 1584, 66). Mindez azonban fordítva is igaz: ha pusztán az akarati aktus ténye az, aminek folytán a fejedelemnek felelősséget tulajdoníthatunk az általa végrehajtott tettekért, akkor mindebből az is következik, hogy nem tulajdoníthatunk neki felelősséget mindazon dolgokért, melyeket akarata ellenére hajtott végre.

Az márpedig egyáltalán nem szükségszerű, hogy morálisan helytelen tetteket végre is akarjon hajtani a fejedelem. Lipsius a *Politica* negyedik könyvében vezette be az azóta híressé vált *prudentia mixta* (szó szerint: vegyes okosság) fogalmát, mely alatt azt tárgyalja, hogy milyen esetekben megengedett az, hogy a fejedelem eltérjen a szintiszta okosság vezérelveitől. Ezen szintiszta okosságot (*prudentia*) „az erény vezéréként” határozta meg a *Politica* korábbi részében, és Platón nyomán elismerte vele kapcsolatban, hogy „egyedül az képes a helyes tettekhez irányítani és vezetni minket” (Lipsius 1599, 76). A *prudentia mixta* ezzel szemben ahhoz hasonlatos szerinte, mint amikor a színborhoz „egy kis seprőt vegyítünk” (Lipsius 1599, 130), ám úgy véli, „ahogy a bor sem vész el attól, ha erejét egy kis vízzel mérsékeljük, úgy az okosság is megmarad néhány csepp csalfaság [*guttulae fraudis*] mellett is” (Lipsius 1599, 132). Ezen csalfaságot<sup>2</sup> [*fraus*] olyan döntésként határozza meg a szerző,

---

<sup>2</sup> A csalfaságnak három fajtáját különíti el a szerző: (1) az enyhe csalfaságot (színlelés vagy valódi véleményünk eltitkolása), (2) közepes csalfaságot (mások szándékos rászedése) és (3) nagy csalfaságot (mint az esküszegés vagy igazságtalanság elkövetése).

„mely határozottan eltér az erény vagy a törvények előírásaitól, úgy, hogy eközben a király vagy a királyság javát szolgálja” (Lipsius 1599, 132), ám leszögezi, hogy alkalmazását csakis abban az esetben tekinti megengedhetőnek ha arról „a közjó [*publicus usus*] és a közösség üdvének szempontja győzi meg őt [*suadeat*]” (Lipsius 1599, 131).

A csalfaság tehát csak pontosan meghatározott helyzetekben alkalmazható, olyanokban – legalábbis a fenti megfogalmazás tanúsága szerint –, melyek az uralkodót efféle módszerek bevetésére kényszerítik: ennek értelmében ugyanis, ha a bizonyos szempontok (ti. a közjó) arról győzik meg a fejedelmet, hogy morálisan helytelenül járjon el, az még korántsem teszi bizonyossá azt, hogy a fejedelem akarata is ezen morálisan helytelen cselekedetre irányult, melynél fogva az illető fejedelem nem lesz felelős ezen tettéért.

### 3. POLITICA: FEJEDELMI TÜKÖR VAGY POLITIKAI CONSOLATIO?

Gondolatmenetem eddigi részében azt kívántam bemutatni, hogy (1) Lipsius politikafilozófiai főművét ugyanazon kemény determinista metafizika fényében kell olvasnunk, ahogy azt például a *De Constantia* esetében is tesszük, valamint, hogy (2) a fejedelemnek címzett tanácsadás mindezen determinista előfeltevésektől függetlenül sem tekinthető értelmetlen vállalkozásnak, hanem ugyanazon sztoikus terápia részét képezi, mint Lipsius korábbi filozófiai írása: a fejedelem, habár a világ eseményeit nem befolyásolhatja okságilag, (3.) saját mentális állapotai fölött mégis képes lehet kontrollt gyakorolni, illetve (4.) – számot vetvén mindezen mentális állapotokkal – megítélheti, hogy akarata bizonyos események bekövetkeztére irányult-e, mely által pedig saját felelősségének kérdését is megvilágíthatja a maga számára. Az utóbbi kérdéskör az, amit Lipsius rendkívül szűkszavúan tárgyal csak a *Politica*-ban: ez pedig a lelkiismeret (*conscientia*) kérdése, melyről annyi mégis tudható, hogy Lipsius (a végzet törvényeinek ismeretéhez hasonlóan) az erény (*virtus*) szükséges feltételének tekintette.

A fentiek alapján úgy gondolom, Lipsius politikai főműve nem csupán fejedelmi tükörnek tekinthető, hanem a filozófiai consolatio- vagy vigasztalás-irodalom egy példája is egyben. John Sellars tipológiája szerint ugyanis *consolatio*ok három általánosan bevett érvelési stratégiát szoktak alkalmazni: vagy (1) valamely elveszített dolog értékes mivoltát kérdőjelezzik meg, vagy (2) a hozzájuk fűzött érzelmek létjogosultságát tagadják, vagy pedig (3) valamely szerencsétlenség bekövetkeztének szükségszerű mivoltát állítják (Sellars 2018, 1-26). Amennyiben a fentebb vázolt olvasatunk helytálló, Lipsius politikai főműve egyértelműen besorolható ezen tipológia (3) pontja alá, a *Politica* ugyanis ebben az esetben nem másról szól, mint mindazon attitűdök befolyásolásának lehetőségéről, melyekkel szükségszerűen bekövetkező eseményekkel szemben viseltetik a fejedelem.

#### 4. ÖSSZEGZÉS

Eredeti kérdésfeltevésünk az volt, hogy Lipsius bármilyen értelemben is elköteleződött-e az antik sztoikus kozmopolitizmus eszméje mellett. Állításunk szerint a kozmopolitizmus szó egy sajátos értelmében jogosan tekinthető kozmopolitának: ha ugyanis a kozmopoliszt a természet racionális törvényei által meghatározott társadalmi szokások és intézmények összességként határozzuk meg (függetlenül annak térbeli méreteitől), akkor Lipsius igenis elköteleződni látszik egy efféle gondolat mellett, ami leginkább a kemény determinizmussal kapcsolatos nézeteiből válik láthatóvá. Amennyiben olvasatunk helyes, úgy kijelenthető, hogy Lipsius szerint a polisz életét olyannyira meghatározzák természet törvényei, hogy a politikai vezetőnek szerep sem jut mindebben. A politikafilozófia ennél fogva a *consolatio* vagy filozófiai vigasztalás tárgykörére kell, hogy korlátozódjon.

#### BIBLIOGRÁFIA

Brooke, Christopher: *Philosophic pride: Stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, 2012.

Lipsius, Justus: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584.

Lipsius, Justus: *Politica sive Civilis Doctrina*, Antwerpen, 1599.

Nussbaum, Martha: *Foreword* In. *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1999.

Oestreich, Gerhard: *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, New York, 2008.

Schofield, Malcolm: *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1999.

Sellars, John, *Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic*, History of Political Thought 28. 1-29. (2007)

Sellars, John: *Renaissance Consolations: Philosophical Remedies for Fate and Fortune*, In. O. Akopyan, D. Knox (Szerk.): *Fate and Fortune in Renaissance Philosophy*, Leiden, Brill, 2018.

Smrcz Ádám: *A szadizmustól az istenné válásig – avagy az agresszió szerepe Justus Lipsius Antropológiájában*, In. Laczkó Sándor (Szerk.): *Az agresszió*, Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2016

Smrcz Ádám: *When the Stoic Chameleon Came Across the Cylinder - Stoicism and the Matter of Confessions*, ELPIS 2018. 1.

Waszink, Jan: *Controversies on Reason of State: Lipsius on Scripture and Politics*, In. Robert de Friedeburg (Szerk.): *Politics, Law, Society and Religion in the 'Politica'*, 2013.

*„Polisz [...] egy nép történelmi ittlétének meghatározó közepe. [...] Az ittlét lényegileg önmegnyilvánítás. [...] Fal, ház, [...], istenek. Innen kell a politikum lényegét megragadnunk.”*



## A POLISZ FOGALMA HEIDEGGER POLITIKAI GONDOLKODÁSÁBAN<sup>1</sup>

---

SCHWENDTNER TIBOR

**H**eideggernek a nemzetiszocializmushoz való viszonya mára kikerülhetetlen kérdéssé vált, ha egyáltalán Heidegger filozófiája szóba kerül. A legfontosabb kérdés már nem az, hogy mennyire köteleződőtt el a náciizmus mellett,<sup>2</sup> ezt a rendelkezésre álló források alapján már elég jól beláthatjuk,<sup>3</sup> hanem az, hogy filozófiája, különösen a *Lét és idő* milyen kapcsolatban áll a Heidegger politikai beállítottságával. E kérdés megválaszolásakor nemcsak annak van jelentősége, ha ki lehet mutatni a kapcsolatot Heidegger filozófiája és a politikai elköteleződése között, hanem az is érdekes a számunkra, hogy mit jelentett és miben állt a heideggeri filozófia 1933 előtti politikamentessége. A heideggeri filozófia feltételezett „náci terheltsége” körüli vita szempontjából élesebben merül fel az a kérdés, hogy a *Lét és idő*ben miért nincsenek politikafilozófiai gondolatok? Az érdeklődés hiányáról van szó, vagy valami mélyebb szisztematikus okról, esetleg rejtegetett-e valamit Heidegger?

E rövid írásban nem tudunk e kérdésekre kimerítően válaszolni, viszont egy fontos szempontból mégis megvilágíthatjuk a problémát. Ha a polisz fogalmának szerepét nyomon követjük Heidegger életművében, éppen a politikai érdeklődése tekintetében karakterisztikus változásokat láthatunk: míg 1933 előtt e fogalom megjelenése néhány Arisztotelészről és Platónról szóló egyetemi előadásra korlátozódik, '33 után a filozófus formálódó politikai gondolkodásának egyik alapvető fogalmává válik. A részletesebb vizsgálat megmutatja, hogy e fogalom már '33 előtt is alkalmas lett volna arra, hogy vezérfonalat nyújtson a politikafilozófiai nyitáshoz Heidegger gondolkodásában. E nyitás elmaradásának elemzése, illetve annak vizsgálata, hogy a polisz fogalma '33 után milyen helyet foglalt el Heidegger politikai gondolkodásában, lehetőséget nyújt arra, a tovább gondoljuk felvetett kérdéseinket: Miért hiányzik a politikai filozófiai dimenzió Heidegger gondolkodásából '33 előtt? Milyen szerepet játszik a politikai gondolkodás a '33 utáni heideggeri filozófiában? Miért játszik egy történeti fogalom ilyen fontos szerepet?

---

<sup>1</sup> A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

<sup>2</sup> Természetesen itt is rengeteg vitakérdés van még, s korántsem számíthatunk konszenzusra a véleményyt nyilvánító filozófusok és kutatók között.

<sup>3</sup> Heidegger gondolati naplóinak megjelenése új helyzetet teremtett e tekintetben (vö. GA 94, GA 95, GA 96, GA 97, GA 98)

A polisz fogalma 1933 előtt nagyon ritkán jelenik meg Heidegger írásai-ban. Ahol egyáltalán a fogalom felbukkan, ott Heidegger Platón, illetve Arisztotelész filozófiáját értelmezi. Feltűnő e fogalom hiánya a *Lét és időben*<sup>4</sup> és alulreprezentáltsága további '33 előtt született Heidegger írásokban. A fogalom sporadikus előfordulása, arra utal, hogy Heidegger ebben az időben<sup>5</sup> még nem számolt azzal a lehetőséggel, hogy filozófiájának elméletileg, vagy gyakorlatilag artikulálható politikai következményei lehetnek.

Abban a néhány szövegben, ahol a polisz fogalma mégiscsak szerepet játszik ebben az időszakban, azt láthatjuk, hogy Heidegger a poliszt a maga tipikus módján, a saját fogalmisága segítségével értelmezi, jellegzetes kifejezéseket alkotva.<sup>6</sup> Ezek az *értelmező fogalomalkotások alkalmasak kiinduló-pontok lehettek volna* arra, hogy Heidegger a politikum fenomenológiai ontológiáját dolgozza ki. Ennek elmaradása arra utal, hogy a filozófus ebben az időben nem gondolt arra, hogy a személyes életében megélt politikai tapasztalatokat explicit módon, a politikai filozófia dimenziójában artikulálja. Ezzel persze nem állítjuk azt, hogy alapvető filozófiai síkon ne reagált az akkori politikai valóságra. Épp ellenkezőleg, meggyőződése, hogy az ittlét egzisztenciális analitikája, ahogy azt a *Lét és időben* Heidegger kifejtette, masszív politikai értelmekeket hordoz, ám ezek megmaradtak látens formában, s nem is álltak össze koherens egésszé, inkább jellemezhetőek kavargó, egymásnak ellentmondó tartalmakként, mint artikulálódott válaszként a kor politikai dilemmáira.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> A *Lét és időben* a polisz kifejezés egyáltalán nem szerepel, igaz, a „Politik” és a „Politische” is csak egy-egy alkalommal. Még e két hely sem igazi előfordulás, hiszen a „Politische” egy Yorck von Wartenburg idézetben szerepel (SZ: 400., magyarul: 459.), a „Politik” pedig már az eredeti szövegben is távolságtartó idézőjelben szerepel egy felsorolásban (SZ: 16., magyarul: 32.).

<sup>5</sup> Különösen érdekes ebben az összefüggésben az az időszak (1929–1932), amikor Heidegger politikai radikalizálódása lezajlott – Heidegger ekkor már a *Mein Kampf* olvasója, testvérét vehemensen győzködi a nemzetiszocialisták alkalmasságáról (vö. Martin/Fritz 2016. 23. sk.) –, s még ekkor sem tör át a politika problematikája a *filozófiai* írásaiban.

<sup>6</sup> E tekintetben leginkább két marburgi egyetemi előadássorozat jön tekintetbe, az 1924 nyári szemeszterén tartott *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* című előadások (GA 18) és az 1924/25 téli szemeszterén tartott *Platon: Sophistes* előadás-sorozat (GA 19).

<sup>7</sup> E kérdés messze túlmutat e tanulmány keretein, s módszertani és tartalmi vonatkozásban is jelentős kihívást jelent a mai Heidegger-értelmezés számára (vö. ehhez a legújabban: Heinz, Bender, 2019).



Figyelemre méltó az a gondolatmenet, melyben Heidegger az emberi lét arisztotelészi felfogását rekonstruálja. A *Nikomakhoszi Etika* egyik nevezetes helyéből indul ki, ahol Arisztotelész azt a kérdést teszi föl, hogy van-e „az embernek, mint olyannak [...] valamilyen külön munkája?” (1097 b) más szóval Arisztotelész itt az ember megkülönböztető jegyét keresi, azt az életformát, mely az állattól megkülönbözteti. A válasza, melyből Heidegger kiindul, így hangzik: „Marad tehát az eszes (logosszal bíró) lélekrésznek bizonyos cselekvésben megnyilvánuló élete.” (1098 a) Heidegger ebben az 1924-es értelmezésében már a *Lét és idő*ből jól ismert fogalmisággal dolgozik. E logosszal bíró élőlény életét „világban-való-lét”-ként értelmezi, melynek „a saját létében a léteire megy ki a játék.” (GA 18: 44.) Az élet egyik alapelehetősége a világgal való beszéd (Sprechen mit der Welt), melynek legmagasabb formája a biosz theoretikosz. A beszéddel bíró élőlény másik elementáris lehetősége az együttlét (Miteinandersein). Ebből következik, hogy „*az ember létében rejlik a poliszban-való-lét alapelehetősége.* (die Grundmöglichkeiten des Seins-in-der-polis) [...] E létező, amely a világgal beszél, olyan, amely a másokkal való létben van.” (GA 18: 46.)

E rövid gondolatmenet felidézéséből is látszik, hogy Heidegger Arisztotelész-értelmezéséből nő ki bizonyos mértékig a saját fogalmisága és a *Lét és idő* kulcstematikáinak jelentős része.<sup>8</sup> Az is megmutatkozik, hogy Heidegger e fogalmi kifejtés/rekonstrukció során Arisztotelész közösségről, politikáról szóló nézeteit is bevonja, mégpedig azzal a súllyal, ahogy az Arisztotelész-nél megjelenik. A „poliszban-való-lét” fogalma tulajdonképpen kitárta azt a kaput, melyen keresztül a *Lét és idő* a politikafilozófiai dimenzióba beléphetett volna. Heidegger azonban 1927-ben nem lépett be e kapun, s meg se kísérelte a *Lét és idő*ben, hogy a politikum problematikáját akár csak érintőlegesen is tárgyalja.

Részletesebb vizsgálatot igényelne a kérdés, hogy miért nem vállalkozott Heidegger 1933 előtt saját filozófiájának politikai értelmű kidolgozására. Arra is gondolhatunk, hogy azok a változások, melyeket a filozófiája révén el szeretett volna érni, nem politikai természetűek voltak, hanem a politikát megelőző egzisztenciális szintre vonatkoztak. Az egzisztenciális szintre sem direkt módon akart hatni, hanem a formális rámutatás (formale Anzeige) módján. E fogalom két funkcióval bír, egyfelől a tekintet önmagára vezetéséről, a szituáció önatvilágításáról van szó, másfelől viszont annak tiltásáról, hogy a fenomenológia úgymond megmondja az életnek, hogy mi a teendője. Az életet, illetve az önmagát (Selbst) a maga lehetőségjellegében, meghatározatlanságában<sup>9</sup> kell megőriznie, a formális rámutatás ugyanakkor tartalmi

---

<sup>8</sup> Vö. ezzel kapcsolatban Volpi 1991, Figal 2007, Volpi 2007, Rese 2007.

<sup>9</sup> „A tárgynak – 'életem' – a meghatározatlansága metodikailag nem hiányosság, hanem éppen az szavatolja a szabad és mindig új hozzáférési lehetőséget a faktikus

meghatározás nélkül apellálhat arra, hogy légy önmagad. Ahogy egy helyen fogalmaz: a fenomenológiai fogalmak „az ittlétbe mutatnak. Az itt-lét azonban – ahogy azt értem – mindig az *enyém*. Mivel e fogalmak ennél a rámutatásnál az ő lényegük szerint ugyan az egyes ittlét [...] egyik konkréciójába mutatnak, azonban a rámutatások sohasem hozzák magukkal tartalmi meghatározottságukban a fogalmakat, e fogalmaknak *formális rámutató* jellegük van.” (GA 29/30: 429.)

A *Lét és idő* gondolati világában tehát – a fenomenológiai fogalmak formális rámutató jellege következtében – nincs helye annak, hogy a filozófus világnézeti alapon fejezze ki a politikai elköteleződését. A formális rámutatás továbbá radikális individuális jellegű módszertant jelent: minden individuumnak magának kell az életével, önazonosságával számot vetnie, ehhez a filozófia csak annyit tehet hozzá, hogy értelmi segítséget nyújt, a belátást segíti egyénenként, de abba, hogy mit lát az illető és milyen döntéseket hoz, elvileg nem szólhat bele.

Nemcsak a formális rámutatásról, hanem a *Lét és idő* nagy részéről elmondható,<sup>10</sup> hogy *szabadságevű és radikálisan individualista* pozíciót képvisel. E felfogásmód talaján leginkább egy anarchisztikus-liberális politika-filozófia gondolható el. Ebben az esetben viszont felmerülhet az a gyanú, hogy Heidegger bizonyos politikai vonzalmai és saját filozófiája feszültségbe kerültek egymással. Ha explicit módon kidolgozta volna a saját filozófiájából következő politikafilozófiai gondolatokat, azzal talán ezt a feszültséget elviselhetetlenül kiélezte volna. E feltételezéshez két pontosító megjegyzést kell tennünk. Heidegger politikai nézetei is alakulóban voltak, a *Lét és idő* megírásának idejében még nem volt a náci híve, de valószínűleg elég konzervatív volt ahhoz, hogy az anarcho-liberális felfogás idegen legyen számára. Heidegger filozófiáját mindig is rendkívüli feszültségek<sup>11</sup> határozták meg, e feszültségek egyik következménye lehet, hogy politikai értelemben is ambivalencia jellemzi e filozófiát.

Ha e perspektívából nézzük a *Lét és idő* gondolatmenetét, akkor a történetiséggel kapcsolatos paragrafusokat (72-77. §, különösen a 74. §) *politikai önkorrrekciónak is tekinthetjük*. Heidegger itt sem fejt ki politika-filozófiát, de elindul egy olyan politikai gondolkodás felé vezető úton, mely messzemenően szemben áll a *Lét és idő* fő részeit meghatározó gondolatvilággal. Az örökség,

---

élet kibontakozásának előrehaladásában; ez olyan meghatározatlanság, amely nem keni el a tárgyát, hanem biztosítja számára egy igazi találkozás lehetőségét, amelyben rámutatás, s nem előre meghatározás történik.” (GA 61: 175.)

<sup>10</sup> Különösen a szorongás, halálhoz viszonyuló lét és a lelkiismeretre vonatkozó gondolatmenetekre utalnék.

<sup>11</sup> Erről részletesebben lásd *Husserl és Heidegger* című könyvemet, amelyben Heidegger emberképében rejlő töréspontokat próbálom ábrázolni (Schwendtner 2008. 153. skk.).

a nép, a generáció és a sorsközösség fogalmai alternatívát képeznek a *Lét és idő* túlnyomó részét meghatározó szabadságelvű-individualista felfogással szemben.<sup>12</sup>

### A POLISZ FOGALMA 1933 ÉS 1945 KÖZÖTT

1933-ban éles fordulat következik be a polisz szó használatában. Az eddig szinte teljesen mellőzött, csak Platón és Arisztotelész értelmezésekben felbukkanó kifejezés hirtelen Heidegger kialakuló politikai gondolkodásának, illetve önreflexiójának egyik fontos fogalmaként jelenik meg. E fogalom sorsa a következő években együtt alakul Heidegger változó politikai beállítódásával a nemzetiszocialista rezsimmel kapcsolatban. Emiatt a fogalom<sup>13</sup> Heidegger politikai gondolkodásában betöltött értelme és helye – részben legalábbis – visszatükrözi azokat a fázisokat, melyek a filozófusnak a nemzetiszocializmushoz és egyáltalán a politikához való viszonyát jellemzik.

A következő három fázisra<sup>14</sup> lehet osztani Heidegger nemzetiszocializmushoz fűződő kapcsolatát:

1.) '33-'34 között elfogadás és aktív közreműködés jellemzi Heidegger viszonyát a kialakuló nemzetiszocialista rendszerhez;

2.) '35-'37' közötti időszakot elbizonytalanodás, ambivalencia, növekvő kételkedés, a kritikai megfigyelések, elemzések sokasodása jellemzi;

3.) '38-tól éles kritikusa lesz a nemzetiszocialista rendszernek, Heidegger az elsők között fogalmaz meg egy filozófiailag megalapozott totalitarizmus-kritikát. Ugyanakkor olyan nivelláló pozíciót foglal el, amelyben nincs lényegi különbség a kommunizmus, a fasizmus, a náciizmus és a liberalizmus között.

Heidegger polisszal kapcsolatos elgondolásainak van egy jól körülhatárolható magva, mely végig jellemzi az egész 1933-45-ös időszakot, ennek jellemzésével kezdem, s utána fogok kitérni azokra a módosulásokra, melyek a filozófus változó politikai beállítódásával állnak összefüggésben.

---

<sup>12</sup> 1934-ben gond nélkül folytatni is tudja e fogalmak kibontását az *állam* és a *német küldetés* fogalmainak bekapcsolásával.<sup>12</sup> Ott már arról ír, hogy az „állam a nép történeti léte. [...] Az állam csak annyiban *van*, amennyiben és ameddig annak a hatalmi akaratnak a végrehajtása megtörténik, amely küldetésből és megbízatásból származik és a másik oldalon munkává és művé válik.” (GA 38: 163.)

<sup>13</sup> A polisz fogalmának főbb előfordulási helyei: jegyzőkönyvek Hegel jogfilozófiájáról tartott szemináriumáról (GA 86: 608. sk., 654. sk.), a *Bevezetés a metafizikába* című 1935-ös előadás (GA 40: 161. sk., magyarul: 78.), Hölderlin 'Der Ister' című himnuszáról tartott 1942-es előadások (GA 53: 97. skk.) és az 1942/43 téli szemeszter folyamán tartott Parmenidészről szóló előadások (GA 54: 132. skk.).

<sup>14</sup> Erről alaposabban írtam a *Heidegger és a nemzetiszocializmus* című könyvemben (Schwendtner 2016. 44. skk.).

Heidegger a polisz mindenekelőtt kitüntetett történelmi helyként, illetve pólusként fogja fel. Ahogy *Bevezetés a metafizikába* egy figyelemre méltó pontján fogalmaz: „A polisz inkább azt a helyet, azt az itt-et (Da) jelenti, amelyben és amiként a történelmi van.” (GA 40: 161., magyarul: 78.) Az itt (Da) kifejezés használata összeköti az ittlétet (Dasein) és a polisz. Az ittlét is kitüntetett hely Heidegger szerint, kitüntetett hely abban az értelemben, hogy az ittlét a metafizika „helye”, ahol a metafizika megtörténik, ahol az eredeti fogalmak alkotása lezajlik, ahol egy-egy világlátás megalapításra kerül. „A metafizika az ’ember természetéhez’ tartozik. Nem az iskolafilozófia egyik ága, sem pedig önkényes ötletek területe. A metafizika alaptörténet az ittlétben. A metafizika az ittlét maga.” (WGM: 18., magyarul: 120.) Egy másik helyen pedig így ír: a filozófiai „fogalmak eredeti és egyetlen összefüggését maga az ittlét alapította.” (GA 29/30: 432., magyarul: 366.)

A polisz hasonlóan kitüntetett hely, mint az ittlét, csak kollektív és történelmi értelemben véve. „A polisz „mint pólus az egészében vett létező elrejtetlenségének a helye (Stätte) A polisz [...] hely-ség (Ort-schaft) a görög emberiség történelmi tartózkodásának számára.” (GA 54: 133.) A polisz olyan nyitott hely (offene Stätte),<sup>15</sup> amely képes arra, hogy összegyűjtse és együtt-tartsa azokat az egymásnak feszülő erőket, melyek az emberi létet alkotják. Heidegger pólusnak is nevezi, amely körül a viláértelmezés és -felfogás forog. „Polisz nem más, mit polosz, a pólus, a hely, ami körül sajátos módon minden forog, ami a görögség számára létezőként megjelenik.” (GA 54: 132.)

A polisz mint hely és pólus azáltal képes ezt a szerepet betölteni, hogy egybegyűjti azokat a személyeket, intézményeket és műveket, melyek így együtt a világ elemi értelmezésén dolgoznak, illetve ezt megjelenítik, képviselik: „a történelem ehhez a helyéhez tartoznak az istenek, a templom, a papok, az ünnepek, a játékok, a költők, a gondolkodók, az uralkodó, a vének tanácsa, a népgyűlés, a haderő és a hajók.” (GA 40: 161., magyarul: 78.) A polisz, mint hely a történelmi nép centrumában foglal helyet, ugyanakkor valamiféle védettséget, körülhatároltságot is igényel, hogy a szerepét eljátszhassa. „Polisz az ittlét-tartomány tulajdonképpeni közepe. Ez a közép a templom és a piac, ahol a politikai összegyűlése végbemegy. Polisz tulajdonképpen egy nép történelmi ittlétének meghatározó közepe [...]. Az ittlét lényegileg önmegnyilvánítás (Selbstbehauptung). Fal, ház, tartomány, istenek. Innen kell a politikum lényegét megragadnunk.” (GA 86: 608.)

Ez utóbbi idézet is mutatja, hogy Heidegger milyen mértékben épít az ittlét – polisz összefüggésre. A polisznak, mint egységnek bizonyos mértékig olyan létmódot tulajdonít, mint amely az ittlétnek van. A kollektivitás (a nép

---

<sup>15</sup> GA 53: 102.

történelmi ittléte) mellett a tárgyi vonatkozások is lényegi szerepet játszanak: a fal mint elhatárolás, a templom és a piac mint a vallási és politikai gyülekezet fizikai terei, melyek bizonyos esetekben műalkotások.<sup>16</sup> A kollektívum, a nép kimagasló képviselőin keresztül fejtí ki leginkább a világ- és önértelmizést, hozza meg azokat a döntéseket és hajtja végre azokat a tetteket, melyek révén a polisz történelmi helyé válik. A kimagasló személyek négy típusát említi meg Heidegger: *a költő, a gondolkodó, a pap és az államférfi* (GA 40: 162., magyarul: 78.). E típusok funkciója „azoknak a hatalmaknak a megszeliidítése és illesztése, melyek révén a létező feltárja önmagát mint olyant, amennyiben az ember beléhatol.” (GA 40: 166., magyarul: 80.)

E kimagasló embertípusok szerepe az értelmezés és a cselekvés ötvözete lehet, nyilván az államférfi esetében a cselekvés játszik alapvetőbb szerepet, míg például a filozófia és a költészet esetében az értelmezés. Ugyanakkor mindegyik típus esetében a döntés meghatározó: ezeknek az embereknek Heidegger szerint magukra kell venniük annak a feladatnak a terhét, amely a történelmi szituációból, az illető népet feszítő ellentmondásokból következik. Heidegger szóhasználatában hatalmakról (Gewalten) van szó, melyek egy nép sorsában egymásnak feszülnek. „Ez a nép saját sorsát alakítja, amennyiben saját történetét az emberi ittlét minden világképző hatalma túlerejének nyilvánvalóságába-nyilvánosságába állítja, és saját szellemi világát önmagának újra meg újra kivívja [...] – így akar ez a nép szellemi nép lenni.” (GA 16, 113., magyarul: 69.) E hatalmak valójában az emberi létezés alapvető dimenzióit fejezik ki, ezeknek a megszervezése, összhangba hozása, illetve a konfliktusok kihordása e kiemelkedő emberek feladata, úgy, hogy e tevékenységeket végső soron az állam fogja egybe. Az állam szerinte nem más, mint „az ébresztő és kötő illeszték, amelybe a nép illeszkedve kiteszi magát az emberi lét összes nagy hatalmának.” (GA 16, 200.)<sup>17</sup>

Az emberi léthatalmak bevonása, összegyűjtése, ütköztetése Heidegger szerint azonban csak akkor lehetséges, ha *az erőszak, az otthontalanság, a dolgok kifordított lényege* is bevonódik ebbe a folyamatba. Emiatt a polisz (az állam) teremtése lényegileg erőszaktevés, államalkotás pozitív, szervező. összeillesztő, teremtő folyamatához szükségszerűen kapcsolódik az erőszak. Az államalkotó teremtés és erőszak Heidegger felfogása szerint ugyanannak a

<sup>16</sup> A műalkotás pedig – Heidegger felfogása szerint – az igazság megtörténésének egyik kitüntetett terepe. „A műben az igazság megtörténése működik.” (GA 5: 45., magyarul: 45.) A tematikánk szempontjából különösen érdekes, hogy Heidegger „A műalkotás eredete” című írásában az igazság megtörténésének öt módját különbözteti meg, s a műalkotás mellett szerepel az államalapító tett is. „Az igazság létezésének másik módja az államalapító tett.” (GA 5: 49., magyarul: 48.)

<sup>17</sup> „Mi történik a nép állammá válása során? Ezek a hatalmak, a természet, a történelem, a művészet, a technika és az állam maga lesznek megvalósítva.” (GA 16, 201.)

dolognak a két oldala. A *Fekete füzetekben* is „a teremtlők erőszak-tevéséről (Gewalt-tat der Schaffenden” beszél (GA 94: 214.), a nyilvánosan megtartott előadásában is hasonlóképpen fogalmaz. A *Bevezetés a metafizikába* 1935-ös előadásában a költő, a gondolkodó, a pap, az uralkodó történelmi szerepével kapcsolatban is e két mozzanat összetartozását hangsúlyozza Heidegger: „Ekként *vannak*, ami azonban azt jelenti, hogy erőszak-tevőként erőszakhoz folyamodnak, és a történelmi létben mint alkotók, mint tevők válnak kiemelkedőkké.” (GA 40, 162., magyarul: 78.)

Hogyan értelmezzük az erőszak ilyen felértékelését ezekben az írásokban? Nehezen becsülhetjük túl a történelmi szituáció hatásának jelentőségét. A nációkkal való együttműködés nehezen volt elképzelhető anélkül, hogy azt a végtelenül durva és erőszakos módot, ahogy a nációk első pillanattól fogva a hatalmat gyakorolták, valahogy ne próbálja Heidegger önmagával elfogadtatni. Azonban valószínűleg ennél többről volt szó. Már a *Lét és idő* emberértelmezésében is hangsúllyal szerepel az, hogy az emberi létezés legmélyebb szintjén, ahol az emberi ittlét a saját legvégső szabadságát megtapasztalja, saját idegenségét, ennek az idegenségnek fenyegető voltát is hasonló erővel látja.<sup>18</sup> Az idegenség magyarázata pedig abban áll, hogy nem mi, hanem külső hatalmak próbálják az ember önértelmezését birtokba venni, meghatározni. A *Lét és idő*ben ugyanakkor nincs utalás arra, hogy az önazonosságot fenyegető idegenség ellen politikai értelemben is harcolhatunk. E gondolat csak 1933-tól jelenik meg Heideggernél.

Ekkor viszont azonnal igen erőteljes formában. 1933 nyarán egyik egyetemi előadásában Heidegger így fogalmaz: „Az ellenség az és mindenki, aki részéről a nép ittlétének és egyes tagjainak veszélyeztetése kiindul. Az ellenségnek nem kell külsőnek lennie, és a külső ellenség nem is mindig a legveszélyesebb. És úgy is tűnhet, mintha semmilyen ellenség nem lenne jelen. Ekkor alapkövetelmény, hogy az ellenséget megtaláljuk [...] Az ellenség a nép ittlétének legbensőbb gyökerénél rögzítheti magát, hogy ott szembe-szegüljön annak lényegével és ellen cselekedjen.” (GA 36/37, 90. sk.) E dermesztő sorok azt jelenthetik, hogy az idegen, az ellenség a világgépző hatalmak legbelső magjában is kifejthetik tevékenységüket, s emiatt az erőszakot ellenük Heidegger legitimnek tekinti: jogos, hogy „ellenük támadást indítsunk azzal a távoli céllal, teljesen megsemmisítsük (völlige Vernichtung).” (uo.).

Az idegenség a *Lét és idő*ben az egzisztencia belső ügye volt, Heidegger fenomenológiai elemzése szerint a szabadság tapasztalatához lényegileg

---

<sup>18</sup> A *Lét és idő* alkotásának időszakában írta Heidegger egyik egyetemi előadásában: „A fenyegetővel szembeni abszolút magatehetetlenség, mivel az meghatározatlan, semmi, nem nyújt semmiféle fogódzót, hogyan is lehetne meghaladni azt; a tájékozódás az üresbe fut.” (GA 20, 400.)

hozzátartozik az otthontalanság érzete, az egzisztencia önazonosságának fenyegetettsége: „A fenyegető ezért nem is közeledhet egy meghatározott irányból, hanem már 'itt' van – és még sincs sehol, oly közel van, hogy szorongat és elakasztja a lélegzetünket – és még sincs sehol.” (SZ: 186., magyarul: 219.) E fenyegetés végső soron abból jön, hogy nem magunk alkottuk magunkat, hanem az önazonosságunk (Selbst) külső – nevelő, szocializáló – hatások, Heidegger szóhasználatával az akárki (das Man) révén jött létre; éppen ezért nem is „Selbst”-ről, hanem „Man-selbst”-ről beszélhetünk.<sup>19</sup> A szorongató fenyegetés nem más, mint az önazonosságunk semmisségével való szembeállítás lehetősége.

1933 után viszont Heidegger számára az önazonosságot veszélyeztető belső fenyegetés már nem individuális, hanem kollektív szinten jelentkezik. Ennek megfelelően az önazonosságot érintő értelmezési küzdelmeket másként fogja föl: szerinte a nép önazonosságaért már intézmények, különböző értelmezési centrumok harcolnak. A naplófeljegyzéseiben Heidegger ilyen intézményekként a katolikus egyházat és az egyetemet nevezi meg; jellegzetes pl. a következő naplórészlet: „Az egyház ellen harcolni értelmetlen, hacsak nem áll fel ellene egy hasonló jellegű hatalom, azonban a katolicizmus ellen harcolni, mint átalakuló – egy megerősített egyházi 'szervezet' egészen szilárd belső struktúrájával rendelkező – szellemi-politikai központ ellen, alapkövetelmény.” (GA 94: 186.) Figyelemre méltó a fordulat: „szellemi-politikai centrum”-ként azonosítja az ellenséget. Ebben az összefüggésben értelmezhető, hogy Heidegger a polisz az erőszak helyének is tekinti, és az általa megnevezett kiemelkedő típusoknak (a papnak, a költőnek, a filozófusnak és az államférfinek) ezért kell részt vennie az erőszakátételben. A teremtetést, az új értelmező centrumok létrehozását meg kell előznie a régi centrumok, intézmények lerombolásának.<sup>20</sup> Nem csoda hát, ha szerinte „a polisz mint a történelmi ember lényegi helye (Wesensstätte) szükségszerűen a elfogadhatalanság és a nyomorúság működési területe (Walten des Unwesens und damit des Unhelis) is” (GA 54: 135.).

A polisz fogalma Heidegger '33-as politikai aktivizálódásától kezdve referenciaponttá vált a filozófus számára. E sajátossága a teljes vizsgált időszak-

---

<sup>19</sup> „[A]z ittlét mindenekelőtt és többnyire *nem* önmaga, hanem beleveszett az akárki-önmagába. Ez nem más, mint az autentikus önmaga egzisztens modifikációja.” (SZ: 317., magyarul: 368.)

<sup>20</sup> Ahogy ezt az egyetemekkel kapcsolatban jelszószerűen megfogalmazta: „Az egyetem halott, éljen a németek tudásra nevelésének jövőbeni magasabb iskolája.” (GA 94: 125.) A rombolás szükségszerű ebben az összefüggésben: „Az egyetem új alkotmányára van szükségünk, amely a szellemi politikai vezetést biztosítja – és mi célból? Nem valami meglévő 'felépítése' és újrafestése, hanem az egyetem szétrombolása (Zerstörung) céljából. Ez a 'negatívum' azonban csak akkor fejt ki hatást, ha az egy új nemzedék nevelésének a feladatát magára veszi.” (GA 94: 115.)

ban egészen 1945-ig megmaradt ugyan, a fogalom pozíciója az egész filozófián belül azonban azzal párhuzamosan jelentősen megváltozott, ahogy Heidegger egész filozófiai beállítódása, illetve a politikai beállítódása átalakult az évek során.

A lelkes együttműködés fázisában (1933-34) döntő volt Heidegger számára az a mozzanat, hogy a „nemzetiszocialista forradalmat” a polisz *ismétlésének* tekintette. Az államot nevelőállamként gondolta felépíteni Platón *Állam* című dialógusában foglaltakhoz hasonlóan. Ahogy már a rektori beszédben megfogalmazta: „A német egyetem számunkra azt a magas iskolát jelenti, amely tudományról és tudomány által a német nép sorsának vezetőit és őrzőit (Führer und Hüter) nevelésben és képzésben részesíti.” (GA 16: 108., magyarul: 62.) A tudományt is görög értelemben kívánja Heidegger értelmezni és az állami képzés középpontjába tenni. „A görögök számára a tudomány nem a ’kulturjavak’ egyike, hanem az egész népi-állami ittlét legbenső meghatározó magva.” (GA 16: 110., magyarul: 65.) A polisz tehát olyan nevelőállam, amely a tudományt és a filozófiát teszi forradalmi átalakulás centrumává.<sup>21</sup>

1934-től egyre több kétség jellemzi Heidegger viszonyát a nemzetiszocialista valósághoz, amint ez különösen a naplóiából kiviláglik.<sup>22</sup> A polisz fogalmának értelmezésekor is jelentkezik ez az elbizonytalanodás, illetve az önfelmentésre való tendencia. A *Bevezetés a metafizikába* című előadásban (1935) a kiemelkedő erőszaktevő értelmezők áldozatai annak a sorsnak, mely őket e pozícióba juttatta. Egyfelől igaz, hogy – amint már idéztem – „erőszak-tevőként erőszakhoz folyamodnak, és a történeti létben mint alkotók, mint tevők válnak kiemelkedőkke” (GA 40: 162., magyarul: 78.), ám ezzel összefüggésben „magányosak, otthontalanok, a létező egészen belül kiúttalanok” lesznek (uo.). Heidegger kezd áldozatként tekinteni önmagára, s elárvultan nézi a polisz által összegyűjtött léthatalmak egészen más formát öltenek, mint ahogy a lelkesültség éveiben elképzelte.

1937 után Heidegger már totalisztikus hatalomgyakorlást lát a nemzeti-szocializmusban. Egyik harmincas évek végén született kéziratában a kialakult totális hatalomgyakorlást feltétlen, mindent maga alá gyűrő, a világot

---

<sup>21</sup> „A nemzetiszocialista forradalom nem a meglévő állami hatalom külsődleges átvételét jelenti egy megfelelőképpen felkészült párt által, hanem az egész nép belső átnevelését annak a célnak az érdekében, hogy az a saját egyszerűségét és egységét akarja. [...] A népet átható, új politikai mozgalom alapvonása nem más, mint a nép néppé történő nevelése és átnevelése az állam által.” (GA 16: 302., 304.)

<sup>22</sup> 1936 elején írja: „Ami politikailag jogos és nagy, a népet önmagához visszahozni, világnézetileg önkényessé és kicsivé válik – a nép bálványozásává [...]. A nép e ’népies’ eláztatásának és mechanizálása nem látja, hogy a nép csak az itt-lét alapján ’van’, amelynek az igazságában nyílik csak meg természet és történelem – egyáltalán világ [...]” (GA 94: 223.) „A lét (Sein) az az éter, amelyben az ember lélegzik, mely éter nélkül pusztá barommá [...] silányul, és egész tevékenysége barmok tenyésztésévé alacsonyodik.” (uo. 232.)



elsivárosító túlhatalomként ábrázolja. „*A feltétlen, minden hatalmat maga alá gyűrő uralomra való berendezkedés. A hatalom olyképpen kerül uralom alá, hogy a túlhatalom mint feltétlen elsivatagosítás (Verwüstung) működik.*” (GA 69: 47.) E pozícióból a görög polisiz *ellenpólusként* jelenik meg, melyet a jelen (vagyis a náci) értelmezői teljesen félremagyaráznak „a görög poliszt és a politikumot egészen a görög szellemiséggel szemben (ganz ungriechisch) gondolják. A politikumot római vagyis imperialisztikus módon gondolják.” – fejt ki Heidegger 1942 végén a Parmenidész-előadásában (GA 54: 63.). Az egy évvel korábbi Hölderlin-előadásban pedig így ír: „Az a mód, ahogy a görögök számára a polisiz a létezők közepe, teljesen mást jelent, mint a ‘politikum újkori totalitásának’ feltétlen elsőbbsége.” (GA 53: 118.) *a polisiz általa adott értelmezése egyre inkább kritikai pozícióvá is vált a nemzetiszocialista valósággal szemben.*

\* \* \*

Heideggernek a politikához való viszonya rendkívül ambivalens. Minden bizonnyal egész gondolkodói útján kísértette az elégedetlenség, melyet a korabeli Németország és a Nyugat állapota, fejlődési tendenciái iránt érzett. Ugyanakkor a politikai intézményrendszer proceduális folyamatai, s egyáltalán a hétköznapi értelemben vett politikai tevékenységek iránt vajmi kevés érdeklődést mutatott, s érzéke sem volt ezek a dolgok iránt, amint az 1933-34-ben megmutatkozott.<sup>23</sup> Egyfelől a feszítő igény, hogy értelmező módon beleszóljon a történelmi-politikai folyamatok alakulásába, másfelől a praktikus-politikai szféra iránti az érzék hiánya együttesen eredményezte azt a különösnek tűnő mozgást, melyet Heidegger bejárt.

1933-ig a filozófiai írásaiban le van fojtva a politikum szférája, miközben igen aktívan érdeklődik a német politika iránt és intenzíven kutatja, hogy mi lenne a megoldás a feszítő problémákra.<sup>24</sup> A gazdasági világválság kitörése után Hitlerben és a nemzetiszocialistákban találja meg ezt az erőt. Eközben a filozófiában folytatja a keresést, ám a válaszai túlnyomórészt az individualitás szintjén maradnak. Egyetlen fontos területen közelít a politikum szférájához, a történetiség fenoménjének elemzésekor.

1933 után a rektori hivatal vállalásával áttörés következik be, az addig privát politikai világlátást nyilvánosan – a rektori hivatalból és a rendkívüli történelmi szituációból következően – rektori beszédek sorában artikulálja, miközben az egyetemi előadásában és naplóiban kísérletet tesz a politikai nézetei és a filozófiai pozíciója között az összefüggést megteremtésére. A

---

<sup>23</sup> Lásd erről Schwendtner 2016, 113. sk.

<sup>24</sup> Erről legtöbbet testvérével, Fritzcel folytatott levelezéséből tudhatunk (Martin und Fritz Heidegger 2016).

polisz fogalma azért kerülhetett előtérbe, mert történeti fogalom, s így alkalmas volt arra, hogy segítse Heideggernek azt a törekvését, hogy a politikum szféráját történelemfilozófiai közvetítéssel közelítse meg. *A polisz fogalma ilyen értelemben jelzi Heidegger politikafilozófiai gondolkodásának a határát is, soha nem tudott konkrét, a politika hétköznapi gyakorlatát, procedúráit figyelembe vevő elméletet létrehozni, a legközelebbi perspektíva, mely számára rendelkezésre állt, sokkal inkább történelemfilozófiai, mintsem politikaelméleti volt.*

## IRODALOMJEGYZÉK

### MARTIN HEIDEGGER ÍRÁSAI

- GA 5 *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, magyarul: *Rejtektutak*, Osiris Kiadó, Budapest, 2006. (Fordította Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Koczinszky Éva, Pálfalusi Zsolt, Schein Gábor)
- GA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
- GA 19 *Platon: Sophistes*, hrsg. von I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976*, hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, *A metafizika alapfogalmai*, Osiris Kiadó, Budapest, 2004, (Fordította Aradi László, Olay Csaba)
- GA 36/37 *Sein und Wahrheit*, hrsg. von H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, hrsg. von G. Seubold, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

- GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. von P. Jäger, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, magyarul: *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, 1995, (Fordította Vajda Mihály)
- GA 53 *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.
- GA 54 *Parmenides*, hrsg. von M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von W. Bröcker és K. Bröcker-Oltmans, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- GA 69 *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.
- GA 86 *Seminare. Hegel – Schelling*, hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2011.
- GA 94 *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- GA 95 *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- GA 96 *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- GA 97 *Anmerkungen I-V. (Schwarze Hefte 1942-1948)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2015.
- GA 98 *Anmerkungen VI-IX. (Schwarze Hefte 1948/49-1951)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.
- SZ *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993, magyarul: *Lét és idő*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001, (Fordította Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István)
- WGM *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, magyarul: *Útjelzők*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003, (Fordította Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály)
- Martin und Fritz Heidegger (2016): „Briefe”, In: *Heidegger und der Antisemitismus* (hrsg. von Homolka, W., Heidegger, A.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 15-175.

- Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, Magyar Helikon, Budapest, 1971, (Fordította Szabó Miklós)
- Figal, Günter: „Heidegger als Aristoteliker”, In. *Heidegger und Aristoteles, Heidegger-Jahrbuch 3*, hrsg. von A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zabarowski, Alber Verlag, Freiburg/München, 53-76.
- Heinz, Marion, Bender, Tobias (hrsg.) (2019): „*Sein und Zeit*” neu verhandelt: *Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Meiner, Hamburg
- Rese, Friederike: „Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*”, In. *Heidegger und Aristoteles, Heidegger-Jahrbuch 3*, hrsg. von A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zabarowski, Alber Verlag, Freiburg/München, 170-198.
- Schwendtner Tibor (2008): *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, L’Harmattan, Budapest
- Schwendtner, Tibor (2016): *Heidegger és a nemzetiszocializmus*, L’Harmattan, Budapest
- Volpi, Franco (1991): „Ittlét mint praxis. Arisztotelész gyakorlati filozófiájának heideggeri elsajátítása és radikalizálása”, In. *Magyar Filozófiai Szemle* 4-5. 567-611.
- Volpi, Franco (1991): „Heidegger und der Neoaristotelianismus”, In. *Heidegger und Aristoteles, Heidegger-Jahrbuch 3*, hrsg. von A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zabarowski, Alber Verlag, Freiburg/München, 221-236.

A demokrácia egész, de különösen modern-kori hagyományának alapkérdései közé tartozik az antik poliszhoz fűződő viszony, melyet a megalapítás eseményének nevezhetünk. Bármennyire távolinak is tűnhet a modern demokrácia az antik polisztól, alapeszméi és főbb irányai vonatkozásában abból nő ki. A távolság említése egyúttal mutatja a kérdéskör egyik fő dilemmáját, mely így hangzik: az antik poliszhoz kapcsolódóan elgondolt demokrácia releváns-e, alkalmazható-e a mai viszonyok között? Mai viszonyokkal értelmezhetjük-e a 20-21. századi tömegtársadalmat, de tágabban is felvethető a kérdés, hogy egyáltalán modern, újkori viszonyok között elképzelhető-e és kívánatos-e az antik demokrácia? Az alábbiakban a poliszt a nyilvános tér és a közvetlen demokrácia fedőnévének fogjuk tekinteni – ebben Arendtet követjük –, és számba veszünk olyan nehézségeket, melyek egy ilyen koncepció számára jelen viszonyaink között felmerülnek.

A polisz kifejezés kapcsán azonban nem csak a demokráciára, hanem talán még alapvetőbben a politika lényegére, a politikaira is gondolhatunk. Ismeretes, hogy a görög *polis* kifejezésből ered etimológiailag a modern nyelvek politika szava. Ezért az alábbiakban első lépésben a demokrácia és a politikai vagy politikum (*das Politische*) koncepcióira vetünk egy pillantást, majd, második lépésben, Hannah Arendt republikánus megfontolásait követjük kritikai megjegyzések mentén. Az átgondoláshoz figyelembe vesszük Benjamin Constant érvelését, melyet a sajátosan modern szabadságra hivatkozva fogalmaz meg a régiók poliszbeli szabadságával szemben, és kitérünk, rövidebben Alois Schumpeter megfontolásaira. A téma összetettségéből adódóan az ellenkoncepciókat a teljesség igénye nélkül vesszük szemügyre.

### A POLITIKA ÉS A DEMOKRÁCIA

Kezdjük a politikaival. A politikai, *das Politische* – ez a megfogalmazás nem teljesen általános, jóllehet például Carl Schmitt és Hannah Arendt kulcsfogalomként használják a politika mellett jelzőből főnevesített kifejezést. Volker Gerhardt általában véve modoroskodásnak tartja a kifejezés használatát, amelynek meggyőződése szerint nincs igazán hozadéka.<sup>1</sup> Chris-

---

\* A dolgozat az OTKA K 120375 számú projektjének támogatásával készült.

<sup>1</sup> Volker Gerhardt: *Partizipation. Das Prinzip der Politik*. Berlin, 2006. 151.

tian Meier, aki ellen Gerhardt kritikus megjegyzése részben irányul, felhívja a figyelmet, hogy a „politikai” jelentését modern nyelvhasználatok erősen befolyásolják, éspedig úgy, hogy a különböző használatok egymásnak részben ellentmondanak. A politikai kifejezés Meier szerint „[e]lőször a polisra vonatkozott, mely egybeesett a polgársággal, és egy meghatározott alkotmányra, azután pedig a monarcha által képviselt államra. A politikai cselekvést eredetileg pozitíve, mint az egészre orientálódó tevékenységet értették – ellentéte: az önérdekű –, majd inkább technikai értelemben fogták fel, sőt negatív értelemben dörzsöltként, ravaszként, agyafúrtként. Végül a szó eloldódik az államra vonatkozástól. Az állam fokozódó eltársadalmasodása, azaz a társadalom politizálódása jegyében fut be újabban karriert, amennyiben a gyorsan politizálódó világ legkülönbözőbb igényeinek és egységeinek megnevezésére szolgál.”<sup>2</sup>

Majd Schmittre utalva kifejti, hogy a politikai fogalmának az az előnye, hogy képes megragadni valamit, ami nem azonos mindannak a sokféleségével, amit a politikai, a politikus (politisch) jelzőként vagy a politika mint főnév jelent: „egy vonatkozás- és feszültségmező, nevezetesen a mező vagy az elem, melyben a politikai egységekben (és alegységekben) és azok között az együttélés rendjét teremtik meg és gyakorolják, döntéseket hoznak közösen érdekes kérdésekről és álláspontokért harcolnak, melyek felől ezek a döntések befolyásolhatók.”<sup>3</sup>

Ezen a ponton nem vizsgáljuk tovább részleteiben a „politikai” említett elképzelését, ahogy az olyan viszonyokra utalhat – például Arendtnél és Carl Schmittnél –, amelyek nem kizárólag a politikában jelennek meg, de annak éltető talaját alkotják.<sup>4</sup> Annyit érdemes azonban még megemlíteni, hogy a politikai emfatikus koncepciója a politikai autonómiáját akarja védeni, szemben azokkal a gyakorlati és elméleti törekvésekkel, amelyek azt valamilyen más terület függvényévé, elsősorban az etika függvényévé igyekeznek tenni.

---

<sup>2</sup> Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt/M. 1995. 15.

<sup>3</sup> Uo., 16-7. Oliver Marchart három aspektust különít el a politikai fogalmának kialakulásában: „A politikai fogalmát először is a politika specifikumának nevéként használják, tehát a politika sajátos kritériumaként vagy sajátos minőségeként vagy racionalitásaként. Másodsor a politikának ahhoz, hogy a sajátos kritériuma más kritériumoktól függetlenül érvényes legyen, az *autonómia* viszonyában kell állnia más társadalmi területekkel szemben. A fogalom „a politikai” ekkor a politika autonóm jellegét jelöli szemben az erkölccsel, gazdasággal stb. Harmadszor a politikainak egy meghatározott pillanatban – amint a társadalmi megalapozhatatlan természete nyilvánvalóvá vált – primátust tulajdonítanak a társadalmival szemben. Ekkor a társadalom intézményének/destitúciójának tulajdonképpeni momentumát jelenti.” (Oliver Marchart: *Die politische Differenz*. Berlin, 2010. 47.)

<sup>4</sup> Oliver Marchart: *Die politische Differenz*. 47.

Arendt és Schmitt különbsége ebből a szempontból a pluralitás asszociatív és disszociatív kezelésének különbsége. Az arendti perspektívában az emberek pluralitásuk keretében szövetkeznek a nyilvános térben, ahol a közösre irányuló gond motiválja őket. A schmitti perspektívában kollektívumot hoz létre egy ellenséggel szembeni külső antagonizmus, tehát az elkülönülés meghatározó. Mindkét tradícióvonalon a politikai megfelelő fogalmát azért alkották meg, hogy fogalmilag lefedjék a politikai cselekvés asszociatív vagy disszociatív dimenzióját, ahol mindkét dimenzió specifikus kritériumként szolgál, hogy elgondolható legyen a politikai autonómiája szemben a társadalommal, illetve a közgazdasággal.<sup>5</sup> Nézzük most vázlatosan a demokrácia fogalmát.

A demokrácia zavarba ejtően sokértelmű, már jelentésszintjei is erősen eltérnek: jelenthet többek között társadalmi szellemet<sup>6</sup>, kormányzati formát vagy nyilvánosság-központú deliberáló legitimitást. A sokrétű jelentés mellett a demokrácia fogalma az utóbbi kétszáz év egyik legsikeresebb társadalmi-politikai képzete: a modern politika és politikai gondolkodás olyan kulcsfogalma, melyet még ellenzői is hangsúlyosan használnak, és a megfogalmazódó ellenvetések sem valamilyen ellenjavaslat nevében és a demokrácia leváltásának céljával fogalmazódnak meg, hanem annak aktuális megjelenésformáival, részhiányosságaival szemben hangzanak el. A teljes képhez tartozik, hogy azt megelőzően viszont a demokráciát gyakran nem értékelték vagy kifejezetten leértékelték.<sup>7</sup> Az utóbbi kétszáz év egyöntetűen pozitív értékelése dacára korántsem beszélhetünk konszenzuális demokrácia-meghatározásról, ehelyett sokféle, egyaránt bizonyos tényezőket előtérbe állító definíciókísérleteket találunk.<sup>8</sup> A felvetett demokrácia-meghatározások legtöbbször egyetlen

---

<sup>5</sup> Uo. 38. Nem Marchart az egyetlen szerző, aki egyfajta párhuzamba állítja Arendtet és Carl Schmittet. Hauke Brunkhorst fejtegeti Arendt-monográfiájában, hogy mind Arendt, mind Schmitt a politikai olyan fogalmát dolgozza ki, amely bizonyos értelemben megelőzi az államot és tágabb annál: „Totale Herrschaft ist entstaatlichte Politik. In der Diagnose trifft Hannah Arendt sich mit Carl Schmitts These vom <Ende der Staatlichkeit> nicht so weit von Schmitt entfernt. Während jedoch Schmitt eine konkrete, vorrechtliche Ordnung des Politischen, sei es als autoritären Staat, sei es als Großreich und völkische Bewegung, zur politisch-theologischen Alternative des demokratischen Rechtsstaats erklärt, verteidigt Arendt den zwischen autoritären Staat und totalitärer Bewegung in Bedrängnis geratenen republikanischen Nationalstaat politisch, ohne deshalb den Staat theologisch zu verklären.” (Hauke Brunkhorst: *Hannah Arendt*. München, 1999. 62.).

<sup>6</sup> Bibó hazánkban sokat idézett meghatározása, mely szerint demokrata az, aki nem fél, nyilvánvalóan egy attitűdre vonatkozik.

<sup>7</sup> Michael Becker – Johannes Schmidt – Reinhard Zintl: *Politische Philosophie*. Paderborn, 2009. 257-259.

<sup>8</sup> Ld. többek között Paul Nolte: *Was ist Demokratie? Geschichte und Gegenwart*. München, 2012; Giovanni Sartori: *Demokrácia*. Budapest, 1999.

elemet emelnek ki különös jellemzőként: népszuverenitás, egyenlőség, részvétel, többségi uralom stb. A sokféleség egyebek mellett abban is megmutatkozik, hogy a demokrácia gyakran jelentésmódosító jelzőkkel szerepel.

A definíciók sokféleségében biztos támpontot ad a fogalomtörténeti megközelítés: a *démós* és a *kratein* görög kifejezések összetételéből adódik a „népuralom” képze, melynek többrétűségére utal például Abraham Lincoln híres gettysburg-i megfogalmazása: „government of the people, by the people, for the people”. Mindenesetre a demokrácia eredeti jelentésében az uralom szerveződésének sajátos formáját határozza meg, s nyitva hagyja a társadalomforma kérdését. Feltétlenül szükséges pontosítás, hogy a *démós* az összetételben nem vérségi, származási, kulturális szempontból összetartozó népre, nemzetre utal – amit az *ethnos* szó jelölne –, hanem politikai közösségre, polgári, politikai jogokkal egyaránt rendelkező személyek közösségére.<sup>9</sup> Az így értett *démós* a maga határain belül sajátos egyenlőséget biztosít tagjainak, viszont ez az egalitarizmus történetileg nem vonatkozott mindenkire, sőt, az újkorig fel sem merült, hogy mindenkire vonatkozhatna. E jogok összessége nyilvánvalóan kiváltság, legalábbis nem tekinthető automatikusan adotttnak – mai fogalmaink szerint az állampolgárság ilyen. A demokrácia az egalitarizmus előfutára, amennyiben a politikai hatalomhoz való egyenlő hozzáférésre utal. A *démós* népre, sokaságra utaló fogalma a polgári forradalmak koráig negatív felhangokkal bírt, s ezzel összefüggésben a demokrácia sem élvezte azt az elismertséget, mint a 19. század után.

A demokrácia klasszikus értelmezésben az uralomformák tárgyköréhez tartozik, mivel arra a kérdésre ad választ, ki vagy kik uralkodnak? Ebből az is látható, hogy a demokrácia nem feltétlenül kapcsolódik a liberális felfogáshoz, bármennyire is bevett így felfogni a kettő viszonyát. Ha a demokráciát érthetjük az egyenlőségnek megfelelő uralomformának, az egalitarizmusnak, akkor rögzíthetjük, hogy más jelentésirányba mutat, mint a pluralitás. A demokrácia, mint egyenlőségelvű (többségi) döntéshozatalként értett hatalomgyakorlás ugyanis nem mond semmit a radikális másságról. A radikális másság és vele összefüggésben az erős individualitáshoz kapcsolódó pluralitás sokkal inkább a liberalizmus tolerancia-gondolatában merül fel.

Ami a fentiek alapján a demokrácia kialakulását illeti a poliszban, érdemes megjegyezni, a folyamat a görög városállamok gyakorlatában egyáltalán nem magától értetődő. A demokrácia kialakulása olyan világban és olyan népek között, melyek nem is gondolnak erre a kormányzati és együttélési formára, csak akkor lehetséges, ha a polgárok polgárokként való „politikai” együttélése

---

<sup>9</sup> Böckenförde a személyek közösségeként értett poliszt szembeállítja a modern állam terület feletti uralomként értett fogalmával (Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*. Tübingen, 2002. 15.).



életük centrális dimenziójává válik.<sup>10</sup> Kiéleztetn fogalmazva: a görögök lépnek a despotikus viszonyokból (úgyszólván a semmiből) a demokratikus uralomba, s ezzel megteremtik minden további lépés hivatkozási alapját.

#### ARENDT: POLISZ MINT A KÖZVETLEN DEMOKRÁCIA FEDŐNEVE

Mint fentebb mondtuk, Arendt számára a polisz a közvetlen demokrácia és a nyilvános tér fedőneve, melyek elgondolásában összefonódnak. A politikai cselekvés értelmére vonatkozó reflexió Arendt elképzelésének legbensőbb intencióját érinti. „A politika értelme a szabadság”, ezzel a lapidáris, de távolról sem magától értetődő mondattal fogalmazza meg politikai gondolkodásának egyik legalapvetőbb tézisé.<sup>11</sup> Maga az a törekvés, hogy a politika értelméről mondjon valamit, és ne pusztán egy politikainak nevezett rész-kérdésre kíséreljen meg választ adni, Arendt politikai filozófiájának kitüntető jegye. A két fogalom is, és viszonyuk is értelmezésre szorul, valamint tisztázandó, hogy a politika másik, pluralitásra kihegyezett meghatározásával miként függ össze a szabadságot előtérbe állító tétel.<sup>12</sup>

A gondolat, hogy a politika értelme a szabadság, egyenesen elvezet Arendt politikai filozófiájának egyik alapvonásához, nevezetesen antiinstrumentális jellegéhez. A politika értelmére vonatkozó kérdés szerinte a hagyomány szinte minden meghatározásában és definíciójában arra fut ki, „hogy a politikát valamely magasabb cél eszközeként határozza meg, ahol mindazonáltal ennek a végcélnek a meghatározása az évszázadok folyamán mindig nagyon különbözőképpen történt meg.”<sup>13</sup> Arendt összefoglalóan utal arra, hogy változatos formákban és különböző területeken lehet keresni ezt a magasabb célt vagy akár célokat, de ez semmit nem változtat a politika eszközjellegén. Mindez magában véve csak lehetőségként utal arra, hogy megpróbálhatjuk a politikát nem eszközként elgondolni, de nem indokolja, miért kellene ezt megpróbálni. Indoklást a sajátosan politikai szabadság gondolata ad: „Ami az emberek együttlétét a poliszban megkülönbözteti az emberi együttlétnek a görögök által egyébként igen jól ismert egyéb formáitól, az a szabadság. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy a politikumot vagy a politikát olyan *eszközként* értelmezték volna, amely az emberek számára lehetővé teszi a szabad-

---

<sup>10</sup> Christian Meier: *Die Entstehung*. 12.; Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Geschichte*. 24.

<sup>11</sup> Hannah Arendt: *Mi a politika?* 44.

<sup>12</sup> „A politika a *különbözőek* együtt- és egymással-létéről szól.” (uo. 22.) Egy további, kevésbé centrális helyen még az is elhangzik, hogy a politika leglényege a vita (MJK, 247.).

<sup>13</sup> Hannah Arendt: *Mi a politika?* 52.

ságot, a szabad életet. Szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette.”<sup>14</sup> Arendt vállalkozásában egyedülálló, hogy a politikai cselekvés értelmét és jelentőségét antiinstrumentális megközelítés keretében akarja megragadni. A politikai cselekvés értelmének, s általában bármilyen tevékenység értelmének kérdését kiélezetten vetjük fel, ha nem adott célok eszközeként ragadjuk meg, hiszen így a cél vagy a betöltött funkció nem indokolja az adott tevékenységet.

Arendt a polisz képződményét a maradandó nyilvánosságra, tartós nyilvános térre vonatkoztatja, s ebben rögzíti a politikai alapszerkezetét. E specifikusan politikai nyilvánosságot kapcsolja össze a szabadság fogalmával, melynek jelentését következőképpen adja meg:

„Itt a politikum értelme, de nem célja az, hogy az emberek szabadságban, erőszak, kényszer és uralom nélkül érintkezzenek egymással, egyenlők az egyenlőkkel, akik csak vészhelyzetben, nevezetesen háborúk idején parancsoltak és engedelmeskedtek, egyébként minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek.”<sup>15</sup>

A politikai tehát az Arendt által felidézett görög felfogásban a szabadság köré szerveződik, melynek negatív értelmeként „a nem-elnyomottságot és a nem-uralkodást” rögzíti, pozitív értelemben pedig „egy olyan, csak sokak által megteremthető teret, amelyben mindenki a magával egyenlők között mozog.” (uo.) Ugyan az idézett összefüggésben Arendt kifejezetten a politikai görög értelmezéséről beszél, mégsem hagy kétséget afelől, hogy a politikai lényegét maga is az uralommentességgént értett szabadsághoz kapcsolja. Megközelítése biztosan örököse a Rousseau-tól kiinduló hagyománynak, mely egyrészt a szabadságot tekinti a politikai társulás értelmének, másrészt a politikát egy mélyebb szabadság megvalósulásának tekinti. Alapvetően eltér viszont az, ahogyan a szabadság terepének és a politikai intézmények viszonyát elgondolja.

Arendt értelmezésében a politikai szabadság lényegileg rá van utalva emberi lények egy sokaságára, akik egyenrangúként sajátos teret alkotnak, melyben mindannyian mozognak. Hangsúlyozza, hogy a szóban forgó szabadság térbeli módon kötött, függvénye a nyilvános térnek, amelyet egyenrangúak jelenléte alakít ki. A politikai értelme így a szabadság fogalmának sajátos feltételeként egy nyilvános tér fennállásával és fenntartásával függ össze. E nyilvános és szabad tér azonban nem az életben maradás és az emberi létezés szükségletei számára volt szükséges, sőt, ezekre nézve inkább hátrányos volt. Ismételten a görögökre hivatkozva húzza alá Arendt, hogy ők saját tapasztalatukból tudták, „egy okos türannosz (vagyis akit mi felvilágo-

---

<sup>14</sup> Uo., 55.

<sup>15</sup> Uo., 55.

sult zsarnoknak nevezünk) a város pusztája jóléte, illetve az anyagi és szellemi mesterségek és művészetek virágzása szempontjából nagyon előnyös. Éppen csak a szabadság szűnt meg.” A szabadság nyilvános tere tehát, ahogy ezen a ponton megfogalmazódik, elkülönül a szükségletek és az emberi életfenn-tartás tevékenységeitől.<sup>16</sup> Ezekkel a megfontolásokkal Arendt attól a „modern előítélettől” akar megszabadítani bennünket, mely szerint a politika szükség-szerűen létezik, és ebből következően a történelemelőtti idők homályától eltekintve mindig és mindenütt volt politika.

„A politikai éppen hogy nem szükségszerű – sem az emberi természet megkövetelte elkerülhetetlen szükségletek, mint az éhség és szerelem, sem pedig az emberi együttélés nélkülözhetetlen berendezkedéseinek értelmében nem az. Sőt, ott kezdődik, ahol az anyagi szükségszerűségek és a fizikai erőszak birodalma véget ér.”<sup>17</sup>

Ebből a politikai egy erősen normatív fogalma következik, mellyel kapcsolatosan a filozófusnő voltaképpen egész életművében nem teszi fel azt a kérdést, vannak-e eltérő fokozati szintjei és lehetőségei a politikai megvalósulásának – mely kérdés tisztázása különösen hasznos lett volna a modern politikai viszonyok erőteljes bírálata során. Ennek vázolásához érdemes kritikai szempontokat keresnünk.

#### KRITIKAI SZEMPONTOK

A több lehetséges kritikai aspektusból emeljünk ki hármat: Elsőként kérdés, felmerül-e kellő súllyal a közvetlen demokráciát sugalló polisz-modell használatosága modern viszonyok közt? – A kérdés kifejezett témája Benjamin Constant régiek és modernnek szabadságát tárgyaló elemzésének? Másodsorban felvetődik az ellenvetés, hogy Arendt nem veszi számításba a politika stratégiai jellegét és rendszerjellegét (ez részben Habermas és Luhmann kérdése, valamint a politika professzionalizálódásának kérdésköre). Harmadsorban Arendt elképzelésének bizonyos pontokon lényeges eleme, hogy a politikai cselekvés az öntisztázás terepe: néhol azt sugallja, hogy csak a politikai nyilvánosságban derülhet ki, kicsoda vagyok valójában. A gondolatot ma bizonyosan több okból szkepszissel szemléljük, hiszen több párhuzamos, rendkívül töredezett nyilvánosságokban zajlik életünk. Jelen összefüggésben az első ponthoz kapcsolódóan részben Benjamin Constant és néhány utalás erejéig Alois Joseph Schumpeter koncepcióját vesszük szemügyre.

---

<sup>16</sup> Uo., 58.

<sup>17</sup> Uo., 58-9.

Constant olyan szabadságfogalmat fejt ki – alapvetően Rousseau ellenében –, mely az egyén cselekvési szabadságának védelmét a modern korban elengedhetetlen követelménynek tartja (elsősorban a gazdasági cselekvés érdekében), és így a politikától való mentességre alapozva követel képviseleti demokráciát. Schumpeter pedig alapvetően vitatja, hogy a klasszikus antikvitásra orientálódó politikafelfogás releváns a modernitásra nézve. Álláspontjuk tehát jelzi a modern viszonyok újdonságát az antik viszonyokhoz képest, mégpedig egyrészt a gazdaság szférájának, másrészt a tömegtársadalom politikai viszonyainak kialakulásával.

Constant elképzelésének kulcseleme, hogy a modern ember gazdasági tevékenységben keresi saját javát, és ez az életcél akkor valósítható meg, ha mentesül a politikai tevékenységtől. „A régiek és a modernek szabadságának összevetése” című, 1819-es előadásában Constant egyértelműen Rousseau elképzelésének bírálataát fogalmazza meg, mégpedig a szabadság két fogalmának megkülönböztetése alapján. A modern kor és az ókor ellentétéhez rendelt szembeállítás a következő: az ókoriak szabadsága a „kollektív hatalomban való tevékeny és állandó részvétel”, míg a modernek szabadsága a „magánfüggetlenség békés élvezete”, ahol utóbbit a magánszemély intézményesen garantált szférájaként kell értenünk.<sup>18</sup> Bővebben kifejtve, a magánfüggetlenség a következőket jelenti a korabeli angol, francia és észak-amerikai polgár számára: törvények uralmát, véleménynyilvánítás szabadságát, tulajdont, szabad mozgást, gyülekezési és vallásszabadság, kormányzás befolyásolásának joga (képviselek választása és beadványok, kérvények útján).<sup>19</sup> Az ókori szabadság konkrétan a közös és közvetlen hatalomgyakorlást

---

<sup>18</sup> Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In. Uő: 1997. *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, 1997. 246. (John Gray: *Liberalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996. 40.)

<sup>19</sup> „[E]gy angol, egy francia, egy észak-amerikai polgár mit ért napjainkban azon a szón, hogy szabadság. – Mindegyikük azt: joga van hozzá, hogy csak a törvényeknek engedelmeskedjék, ne tartóztathassák le, ne börtönözthessék be, ne ölthessék meg, semmilyen módon se bántalmazhassák egy vagy több személy önkényes akaratából. Hogy kinek-kinek jogában álljon elmondani a véleményét, megválasztania és gyakorolnia mesterségét; élni, sőt visszaélni tulajdonával; engedély nélkül ide-oda utazni, anélkül, hogy számot adna indítékairól vagy cselekedeteiről. Kinek-kinek azt jelenti: joga van hozzá, hogy összegyűljön másokkal megvitatandó érdekeit, avagy avégett, hogy gyakorolja azt a vallást, melyet ő és társai követnek, netán mindössze azért, hogy hajlamainak és szeszélyeinek megfelelően múlassa idejét. Végül mindnyájuk számára azt jelenti, hogy jogukban áll befolyást gyakorolni a kormányra, akár oly módon, hogy kinevezik valamennyi tisztségviselőt vagy egy részüket, akár képviselők, beadványok, kérvények által, melyeket a hatalom többé-kevésbé köteles figyelembe venni.” (Benjamin Constant: idézett mű, 239.)

takarja, politikai döntéseket, szerződéskötést, törvénykezési és igazgatási döntéseket az egész nép (értsd: teljes jogú polgárok közössége) által.<sup>20</sup>

Kézenfekvő kérdés, hogy valóban a szabadság két „változatáról” van-e szó, ahogy Constant állítja? Valójában pontosabban adja meg Constant témáját, ha kétféle kormányzati rend, tulajdonképpen két demokráciaforma összevetéséről beszélünk: a közvetlen és a képviseleti demokrácia összehasonlításáról. Még pontosabban azt mondhatjuk, alapjában véve a közvetlen demokratikus rendszerek perem- vagy keretfeltételeire irányult kérdése, melyeket az antik megvalósulási esetekről kívánt leolvasni. Alapul véve ezt a témapontosítást, egyrészt elkerülhetjük a szabadságértelmezés bonyodalmain, másrészt arra is van egyfajta válaszuk, milyen normatív igénye van Constant előadásának: a történeti példák ex negativo megadják a kívánatos állapotot – ami egybeesik a modern önértelmezéssel. Ennek alapján nem meggyőző Constant álláspontjának azon olvasata, mely szerint egyáltalán nem állítja, hogy a „moderne” elvileg felsőbbrendűek a „régiekénél”, mindössze azt konstatálja, hogy az emberi boldogság társadalmi és politikai feltételei radikálisan különböznek egymástól az antik városállamban és a modern államokban.<sup>21</sup> Constant igenis a „moderne” elvi fölényét állítja.

A képviseleti kormány „miért volt teljességgel ismeretlen az ókori nemzetek körében”?<sup>22</sup>, teszi fel Constant a kérdést. A válasz nem tűnik bonyolultnak: a részvételre jogosultak köre elég korlátozott volt ahhoz, hogy ne merüljön fel a képviselet szükségessége. Mindazonáltal Constant-t kommentálva, John Gray valóban fontos felismerésnek tartja, hogy az ókori görögök elsősorban nem az egyéni függetlenség számára biztosított szférát értették szabadságon. „A szabadság eszméje a görögöknél és – talán – a rómaiaknál ugyanolyan természetesen vonatkozott egyénekre, mint közösségekre – amikor is autonómiát jelentett, vagyis a külső ellenőrzés hiányát. De egyénekre alkalmazva nem foglalta magában, hogy az egyén bizonyos körben védett a közösség hatalmával szemben”.<sup>23</sup> Kevésbé érdekes jelen összefüggésben, hogy mennyire tartható Constant értelmezése az antik politikafilozófiáról.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> „Az ókoriak szabadsága abban állt, hogy közösen, de közvetlenül gyakorolták a főhatalom bizonyos vonatkozásait. A főtéren megvitták a háború és béke kérdéseit, azt, hogy szerződést kötnek-e valamely idegen néppel; itt szavazták meg a törvényeket, itt ítékeztek, itt vizsgálták meg a tisztviselők számadásait, eljárásait, igazgatási döntéseit, az egész nép elé idézték, vád alá helyezték, elítélték vagy felmentették őket” (uo.)

<sup>21</sup> Pierre Manent: *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994. 112.

<sup>22</sup> Benjamin Constant: idézett mű, 237.

<sup>23</sup> John Gray: *Liberalizmus*. 19.

<sup>24</sup> A Constant konstruálta éles ellentétet mindenesetre csökkenti az a megfigyelés, hogy a görögöknél már jelen vannak a liberális eszmék csírái, s ennek felmutatásához a

Az összevetés kertelés nélkül ráfordul az ókori viszonyok tarthatatlanságára, ahol „a kollektív szabadsággal összeegyeztethetőnek tekintették azt, hogy az egyént teljességgel alá vessék a közösség hatalmának.”<sup>25</sup> Constant fő ellenvetése a magánszféra teljes korlátozása, avagy a magánfüggetlenség felszámolása, különösen a vallásszabadság terén. Így az ókori egyén a közügyekben szinte mindig szuverén, magánviszonyaiban viszont rabszolga, bár a sarkos tézis élet elveszi az Athénra, mint kivételre tett utalás. A hivatkozás zavarba ejtő módon mutat rá arra, hogy esetleges az összefüggés az ókori viszonyok pozitív és negatív oldala között. A modernnek célja ezzel szemben „a magánévezetek biztonsága, s szabadságnak azon biztosítékok összességét nevezik, amelyeket az intézmények nyújtanak az évezetekre.”<sup>26</sup> Constant szavaiból olyan intézményoptimizmus világlik ki, melyet az előadás óta eltelt lassan 200 év megtépázott, mivel az intézmények saját működésük garantálásában gyengének bizonyultak (ez megjelenik Constant-nál is), továbbá hajlamosnak mutatkoztak a burjánzásra.

Constant egyik érve ókor és modern kor különbségéről két végletet feltetelez, melyek között átmenet nem lehetséges – miközben nem magától értetődő, hogy a közügyekben való részvétel szükségszerűen kitöltse a polgár életét, kizárva a munkavégzés lehetőségét. Valójában a negyedik érv sokatmondó, mivel a motivációs bázis kibontásával túllép az ókori elnyomott polgár és modern jogokkal védett egyén pusztá szembeállításán: „a kereskedelem az egyéni függetlenség szenvedélyes vágyát ébreszti fel az emberekben. A kereskedelem gondoskodik a szükségleteikről, kielégíti kívánságait, mégpedig a hatóság beavatkozása nélkül.”<sup>27</sup> A piaci folyamatokba való állami beavatkozás szükségessége nagy téma lesz a 19. századtól – és nem lenne sportszerű Constant-tól számon kérni olyan vitákat, melyeket már a fejlett kapitalizmus tapasztalatai váltottak ki (a freiburgi iskola ordoliberalizmusától kezdve különböző baloldali áramlatokig). Hasonlóképpen érdemes megjegyezni, hogy az athéni osztrakizmosz elvileg a zsarnokság ellen koncipiált intézmény volt – a csoportok manipulálhatósága és a klikkuralom viszont nem a közvetlen demokrácia, hanem minden csoportra jellemző, kiiktathatlan folyamat.

Összegezve: Constant világosan leteszi voksát a képviseleti rendszer mellett, és látja a gyenge pontokat is. Világos veszély a modern szabadságra, hogy

---

szofistákra szoktak hivatkozni (John Gray: *Liberalizmus*. 19-21.). Mások megjegyzik, hogy fogalmilag mindaddig nem merül fel az egyén védelme, amíg annak súlya nem függetlenedik eléggé a közösséghez képest.

<sup>25</sup> Benjamin Constant: idézett mű, 239.

<sup>26</sup> Uo., 246.

<sup>27</sup> Uo., 244.

„elmerülve egyéni függetlenségünk élvezetébe, egyéni érdekeink érvényesítésének hajszolásába, túlonként könnyen lemondunk a politikai hatalomban való részvétel jogáról”.<sup>28</sup> Kevésbé világos egyrészt, hogy Constant mit tud ezzel szembeszegezni, és másrészt, hogy miként képzi a magánfüggetlenség és a részvétel összekapcsolását? Intézményoptimista megközelítéséből akár az is következhetne, hogy a politikai részvétellel kapcsolatosan is intézményi megoldást keressen – amit kizárni tűnik a személyes függetlenség garantálása.

Ha most egy kiegészítő pillantást vetünk Alois Schumpeter elgondolására, akkor azt látjuk, hogy miközben határozottan tagadja a klasszikus politika-felfogás relevanciáját a modern viszonyokra, egyben úgy véli, kidolgoz egy a modernitáshoz illő, minimalista demokrácia-felfogást. A koncepció veleje az az elképzelés, hogy a modern demokrácia nem szabadok és egyenlők önkormányzása, hanem elituralom. A közgazdász Schumpeter a *Kapitalizmus, szocializmus és demokrácia* című főművében<sup>29</sup> abból indul ki, hogy a politika klasszikus felfogása általában véve elvetendő. Indoklása szerint egyrészt vitatható, hogy a politika a közjó tisztázásának és megvalósításának művészete vagy szakértelme, másrészt kérdéses, hogy a polgárság egészét képviselők révén történne az önkormányzás. Schumpeter mindkét pontot vitatja: sem a közjó nem ismerhető meg, sem a polgárok nem képesek önkormányzásra.

Az osztrák gondolkodó szerint kormányozni mindig csak kevesek képesek, sőt, csak ők garantálják, hogy egyáltalán egy felismerhető közösség, kollektívum létezik, melynek célokat lehet tulajdonítani, legalábbis modern tömegtársadalmakban. Ezért a modern élet komplexitása lehetetlenné teszi az antik poliszra való nosztalgikus visszapillantást, hiszen meggátolja a vezetés elkerülhetetlenségének elvi elismerését. Schumpeter fontos előfeltevése egy meghatározott emberkép, melynek értelmében az emberiség mindig kettéoszlik vezetésre képes kisebbségre és vezetést igénylő sokaságra. Az induló tömegpszichológiával (Gustave Le Bon, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels) párhuzamos elképzelés szerint a többség politikailag tájékozatlan és csak jóléte érdekli, ellenben csak kevesen keresik tudatosan a vezetési feladatokat. Schumpeter a politikai vezetőkben kivételes, karizmatikus egyéniségeket lát, akik a gazdaság területén a fennálló rendet megrázó, úttörő újítások révén hozzák el a „*teremtő rombolás*”-t.

Demokrácia-felfogását kifejezetten a modern társadalmakra fejt ki, melyeket tömegtársadalmaknak tekint, sajátos tendenciával az egyenlőségre. Ehhez illik az általános választójog, melyet Schumpeter – említett antropológiai meggyőződéséből eredően logikusan – nem tart jónak, de vizsgálja eset-

---

<sup>28</sup> Uo., 258.

<sup>29</sup> Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, socialism and democracy*. Harper, New York – London, 1942.

leges pozitív oldalait. Az USA példájára építve a gazdaságban hatékony verseny gondolatát átviszi a politikára, és a politikát sajátos márkák és termékek versengéseként mutatja be: a kormányzati hivatalokra jelölteket szolgáltatók versenyeznek nyilvánosan a nép szavazataiért, ahol a szavazatok többsége nyújtja a hivatalok betöltésének jogát a következő választásokig. Schumpeter szerint a demokrácia veleje ez, és semmi szükség elmosódott és eltűzött ideálokra a közös önkormányzásról (ehhez tételesen bírálja Lincoln gettysburg-i formuláját). A demokrácia procedurális, lényegét kizárólag eljárási szabályok meg néhány keretfeltétel (sajtó-, vélemény-/információ- és gyűlekezési szabadság) alkotják, nem pedig a jó eredmények, igazságosság, közjó stb. Fontos kiemelni, hogy e felfogás megfelel annak a meggyőződésnek, hogy a néptömeg politikailag érdektelen, inkompetens, és hogy ez nem változtatható meg.

## KONKLÚZIÓ

Gondolatmenetünk fogalmi tisztázások után a polisz gondolatára visszanyúló arendti felfogást ismertette, majd lehetséges ellenvetések vett figyelembe. Fejtegetéseinket tézisszerűen összefoglalhatjuk azzal, hogy Arendt kidolgozza a politikai tevékenység elengedhetetlenségét az emberi egzisztencia háztartásában, viszont nem tisztázza annak helyiértékét és ezzel összefüggésben túlértékeli azt. A politikamentes egzisztencia Arendt szemében alapvetően deficitális, amit az emberi egzisztencia nyilvánosságra utaltságának tézisével vél alátámasztani. Eközben a nyilvánosságot eo ipso politikai nyilvánossággént értelmezi, ami nem tartható, mivel a politikai nyilvánosság, mint Arendt is elismeri, ritka az ismert történelemben. A politikai cselekvés olyan életminőség, a szabadság többlete, melynek jelentőségét nem hanyagolhatjuk el. Ugyanannyira bizonyos azonban, hogy itt fokozatok vannak, ahol tisztázandó, hogyan viszonyul a politikai cselekvés más értelemadó tevékenységekhez.

E korlátozással együtt a politikai tevékenységet értelmezhetjük a szabadság eminens megnyilvánulásának, mely fontos, de nem kizárólagos értelemforrás az egyéni létezés számára. A korrekció viszont nem érinti Arendt másik alapgondolatát, hogy az értelemforrást jelentő politikai részvétel intézményeit erősíteni kell, ha nem akarunk munkatársadalommá korcsosulni. Itt találjuk a választ Constant és Schumpeter felvetéseire: Arendttel azt mondhatjuk, hogy az önkormányzásnak van aktivitásértéke, mégpedig jóval több, mint valamilyen szakértő irányításnak engedelmeskedni. Világos többletet mutat az állampolgári létezés azokban az esetekben, amikor a közös ügyek intézésben szerepet kaphatnak polgárok, és ezzel a lehetőséggel polgárok gyakran a saját gazdasági tevékenységük mellett is készek élni. Arendt sze-



mében ez a mozzanat Amerika-tapasztalatának lényege, melyet az amerikai viszonyok más emigránsok által sokszor felpanaszolt kulturálatlansága és barbársága sem tudott szemében elhomályosítani. Javaslat a közvetlen politikai részvételre olyan lokális közösségi nyilvánosságok és polgári egyesületek hálózata, melyekben eleven marad a közéleti aktivitás.<sup>30</sup>

Mindeközben Arendt világosan látta, hogy nincs garancia a politikai részvétel intézményeinek megőrzésére. A munkatársadalom jövőjét viszont már a *The Human Condition* komoran festi le, s eközben megfogalmazza a rohamosan közelítő automatizáció egyik vészjósló dilemmáját: ha a technikai haladás révén feleslegessé válik a munka, azaz az egyetlen tevékenység, melyhez a munkatársadalom embere ért, akkor nyilvánvalóan kritikus helyzetbe kerül, mivel már hallomásból is alig ismeri a magasabb és értelmesebb tevékenységeket, melyek kedvéért érdemes lenne felszabadulni a munka kényszere alól.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Világos ugyanakkor, hogy lényegileg lokális ügyekről van szó; másszóval az „önkormányzás”-ban benne rejlő önmagam nem tágítható végtelenül. Kerületem, városom, régióm ügyeit magaménak tudom érezni, de itt vélhetően méretkorlátokkal kell számolnunk. Külön kérdés, hogy lokális ügyeim intézésétől hogyan vezet további beleszólási igény és meddig?

<sup>31</sup> Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München–Zürich, 2002, 11-12. Hannah Arendt: *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958.

A hermeneutikai tradícióban a „polisz” kérdés tematizálásának gazdag hagyománya van, a legjelentősebb jelenkori feldolgoásaival Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer és Richard Rorty írásaiban találkozhatunk. Jelen írás Gadamerhez kapcsolódik, aki 1934-től kezdődően számos alkalommal és visszatérően foglalkozott a polisz-gondolattal, ezeket az írásokat elsősorban a *Gesammelte Werke* 5-7. kötetei tartalmazzák.

E nézőpont megértéséhez nem lényegtelen adalék, hogy Gadamer esetében a „polisz”-gondolatnak van egy tágabb kontextusa, amelyből nem szakítható ki. Manfred Riedel már a 70-es években felhívja a figyelmet arra, hogy háttérét egy Heideggernél kezdődő hagyomány alkotja, amelynek középpontjában a gyakorlati filozófia 20. századi rehabilitációja, s ezen belül az ítélőerő (a *phronészisz*) kérdésének újragondolása áll.<sup>2</sup> E Heidegger-iskola különböző változatait képviselik az egyes tanítványok, többek között pl. Leo Strauss, Gerhard Krüger, Hannah Arendt és maga Gadamer is. Jól ismert tény, hogy Gadamer filozófiai hermeneutikája olykor egészében is gyakorlati filozófiaként érti önmagát, s e gondolatkör Kanthoz és Arisztotelészhez kapcsolódik, akik közül az ítélőerő és *phronészisz* tekintetében Kant helyett inkább Arisztotelész etikája tekinthető modellértékűnek.

Míg Heidegger csupán elszórt megjegyzéseket tett az 1930-as évek végi Nietzsche-előadásokban, addig Gadamer elsőként nyújtott szisztematikus bevezetést *Az ítélőerő kritikájának* hermeneutikai jelentőségébe, ennek ellenére, nem követte a kanonikus Kant-értelmezést, amely az ítélőerőben látta Kant kritikai vállalkozásának beteljesítését, és az emberi ész egységesítő pontját. A *mainstream* megközelítésekkel ellentétben az egész kérdést „gondolkodásunk maradandó kihívásának” (*eine bleibende Herausforderung unseres Denkens*) nevezte.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A tanulmány megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH PD 121045 számú pályázata támogatta.

<sup>2</sup> Manfred Riedel: „Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles”. In: Manfred Riedel (Hrsg.): *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band 1-2*. Freiburg, Rombach, 1972-74, 79-97., itt: 81. skk.; lásd még ehhez a témához Franco Volpi: „Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus”. *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1(1992)5-23.

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer: „Kants »Kritik der reinen Vernunft« nach 200 Jahren... (1981)”. In: uő. *Gesammelte Werke*, 4. Tübingen, J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck), 1987, 336-348., itt: 348.

Kant számára az ítélőerő már az észkritikában is fontos szerepet játszott, s Heidegger 1929-es nevezetes Kant-könyve kimondta, hogy e kanti ítélőerő több, mint pusztán formál logika.<sup>4</sup> Kant *kétféle ítéletfogalma* (az analitikus és a szintetikus) Heidegger számára azért döntő jelentőségű, mert jelzi, hogy Kant nem csupán feloldja az általános logikát a transzcendentális logikában, hanem az észkritika 19. paragrafusában a logikai teljesen új meghatározását adja.<sup>5</sup> Az alaptételeket alkotó új típusú ítéletek lényege, hogy a gondolkodás nem önmagában jelenik meg, hanem a tárgyhoz és a szemlélethez való viszonyában. Formál logikát lehet úgy művelni, hogy tetszőleges mennyiségű szabályt töltenek egy tanuló fejébe, de a gondolkodáshoz ítélőerőre, a szabályoknak való alárendelés és alkalmazás képességére van szükség. Kant szerint „az általános logika [...] nem adhat előírásokat az ítélőerőnek”,<sup>6</sup> mivel az általános logika *in abstracto* képes belátni az általánost, de nem a tapasztalás területére vonatkozik, hanem a megismerés pusztán formájának analizésére korlátozódik. Ezzel szemben az ítélőerő „sajátos tehetség, melyet csak gyakorolni lehet, megtanulni nem [...] hiányát semmiféle iskoláztatás nem pótolhatja”,<sup>7</sup> az *in concreto* területén működik, alapvetően nem ismeretek sokaságát jelenti, hanem a szintetikus megismerés módját, mai szóhasználattal: az új tapasztalatok szerzésére (felfedezésekre) való képességet. Az ítélőerő revelatív ereje a kanti észkritikában mégsem mutatkozott meg igazán, mert Kant végül e területre is a formál logika törvényszerűségeit vezette át. Kantnál az ítélőerő transzcendentális tanába tartozik a sematizmus, ami elveszíti *in concreto* vonatkozásait.

Amikor Gadamer a kanti esztétikai ítélőerő kritikája felől gondolja tovább egy filozófiai etika lehetőségét 1963-as *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* című írásában,<sup>8</sup> akkor azt mutatja be, hogy a kanti etika elválasztotta egymástól a teória és a praxis területét, ugyanakkor kivitelezhetetlen egy gyakorlattól független apriori filozófiai etika kidolgozása. Kant törvényen alapuló etikát nyújtott, amelybe a mindenkori hermeneutikai szituáció (a történeti kontextus) nincs belekódolva. Gadamer mellett érvel, hogy az

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. [GA 3] Hrsg. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1991, 29. §. Ugyanezen téma továbbgondolását is tartalmazza a kései Heidegger utolsó Kant-előadása (Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. [GA 41] Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1984, 24-26. §.

<sup>5</sup> Heidegger: GA 41, 163. Lásd Kant: *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János. Budapest, Ictus Kiadó, 1995, 149. skk. (19. §)

<sup>6</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*. I. m. 169. (B171)

<sup>7</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*. 170.

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer: „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”. In. *GW* 4, 175-188.

ítélőerő az egyedi, megismételhetetlen helyzettel való szembenézés módja. Figyelembe kell vennünk a megértés történeti meghatározottságát, azt, hogy mindenkor egy hermeneutikai szituációban állunk, magyarul: mindig egy partikuláris helyzetben kell jól vagy helyesen dönteni. Ezt sokkal inkább visszaadja az arisztotelészi *phronészisz*-tan, mint a kanti sematizmus és a gyakorlati ész tipikája. Noha Kant felvázolta az esztétikai ítélőerő példaszzerű érvényességét, és ízlésítéletként alkotta újra, ezzel együtt mégis elszegényítette az ítélőerő fogalmát, ugyanis lemondott az ítélőerő átfogó jelentéséről, annak egyes területeit feladta. Kantnál az ítélőerő csupán az esztétikai tetszés területén működik, és elveszíti eredeti igazságigényét. Az *Igazság és módszer* Kant-fejezete (*Subjektivisierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik*) szerint Az ítélőerő kritikája fordulópontot jelentett az esztétika szempontjából, mivel hozzájárult az esztétikai és szellemtudományi szétválasztásának megszilárdításához, azaz az esztétika újkori szubjektivizálásához. Kant után e szemlélet hatása alatt munkálkodtak még olyan későbbi gondolkodók is, mint Schleiermacher, Boeckh, Droysen vagy Dilthey. Gadamer elsősorban mégsem Kant esztétikáját és művészetfelfogását bírálja, hanem azt a folyamatot, ami az esztétikai tudat megteremtéséhez vezetett. A kanti esztétika fontos az *Igazság és módszer* átfogó érvelése szempontjából, mivel Gadamer Kant harmadik kritikájának kortárs relevanciáját keresi, s ezt a döntő pontot elsősorban ott találja meg, ahol Kant összekapcsolta a művészetet a történeti világgal. Kantnak Az ítélőerő kritikájában kibontakozó esztétikai elmélete tekintetében Gadamer a művészeti szép fogalmára fókuszált.

A Kant utáni modern 19-20. századi filozófiában a gyakorlati filozófia azonban a maga átfogó arisztotelészi értelmében véve már nem létezik. Léteznek viszont olyan diszciplináris részterületek, mint pl. a művészet-, morál-, jog- és politikafilozófia. Gadamer arra törekszik, hogy visszatérve Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának phronészisz*-tanához a gyakorlati filozófia egészét rehabilitálja. Gadamer gyakorlati filozófiájában az arisztotelészi paradigma ehhez ad modellt.

Platón és a kanti esztétikai ítélőerő kritikája felől Gadamer elsősorban azt világítja meg *A filozófia politikai inkompetenciája* című 1992/93-as cikkében, hogy az etikai intellektualizmus nézőpontjából félreértjük a gyakorlati filozófia lényegét. Míg Kant törvényetikát dolgozott ki, addig Arisztotelész számára az etika mindig egy hermeneutikai szituáció hordozója.

A filozófiai etika nem pusztá állásfoglalás, gondolkodásmód kérdése („Jedenfalls ist Ethik keine Frage der bloßen Gesinnung”).<sup>9</sup> Nem létezik

---

<sup>9</sup> Gadamer: „Über die politische Inkompetenz der Philosophie (1992/93)”. In. uő. *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, 41.

'Gesinnungsethik', érületetika, írja Gadamer, ezt a fajta etikát, tévesen Kant-ból olvasva ki, a német protestáns egyház történetéhez kapcsolja. Ellenhatásként Max Weber *A politika mint hivatás* című késői esszéjében alkotta meg a 'Verantwortungsethik', a felelősségetika kifejezést, de valójában arról van szó, hogy minden etika magja a felelősség. A 'Gesinnungsethik' nézőpontjához kapcsolódik az értelmiség kritikai feladatának elhanyagolása („*die kritischen Aufgaben der Intelligenz vernachlässigen ließ*”), vagy más megfogalmazásban az értelmiségi réteg depolitizálása („*der Entpolitisierung der Intelligenzschicht*”),<sup>10</sup> s ez Gadamer szerint összefügg a *sola fide*, az *egyedül a hit által* elvével, amely Luther reformátori tanításának középpontjában állt a *rómaiakhoz írott levélből* kiindulva. A *sola fide* elve azt mondja ki, hogy a megigazulást (az „Isten által igaznak nyilvánítást”) kizárólag hit által nyerhetjük el, bármilyen jó cselekedet szükségessége és hozzáadása nélkül.<sup>11</sup>

Ehhez hasonlóan, míg Platónnál az erény egy tudásforma, addig Arisztotelésznél nem a tudás határozza meg az erényt, hanem az erény, mint *éthosz* minden tudást megelőzően, eredetileg az ember létét jellemzi, világhoz való viszonyulásának alapvető módja, amely kihat minden tudásformára. Gadamer szerint Arisztotelésszel új megvilágításba kerül az erény és a tudás egymáshoz való viszonya, egyúttal a praxis és a theória, avagy a politikai cselekvés és a teoretikus egzisztencia konfliktusa is.

Gadamer számára Platón és Arisztotelész nyomán a *philosophia practica sive politica*, azaz a gyakorlati filozófia mindig etika és politika egységét alkotja. E tekintetben Gadamer a humanista vezérfogalmak, többek között az ítélőerő depolitizálódását is bírálja.<sup>12</sup> Gadamernél a humanista vezérfogalmak egysége a *Bildung*-ban, a(z ön)képzésben jön létre.<sup>13</sup> Lényege szerint a *Bildung*-nak van egy nagyon jelentős politikai vonatkozása, ugyanis eminens politikai cselekvésértékkel bír az, ha önmagunkat és a másik embert képezük gondolkodásában, felébresztjük az ítélőerőt és lehetővé tesszük annak szabad gyakorlását, a *phronésizist*.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer: „Über die politische Inkompetenz der Philosophie (1992/93)”. I. m. 41.

<sup>11</sup> A korai protestáns teológia szerint a jó cselekedetek a bizonyítékai és nem előfeltételei a hitnek.

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. [GW 1], Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, 32., 38. (Magyarul Gadamer: *Igazság és módszer*. Fordította Bonyhai Gábor, átnézte és frissítette Fehér M. István). Budapest, Osiris, 2003, 59., 65.)

<sup>13</sup> A *Bildung* – írja Gadamer – éppen „azt a régi misztikus tradíciót éleszti újra, amely szerint az ember lelkében hordja Isten képét, melynek mintájára teremtett s melyet fel kell építenie magában”. (Gadamer: GA 1, GW 1, 16. [=IM<sup>2</sup>, 41.])

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer: „Von Lehrenden und Lernenden”. In. GW 10, 331.: „Ich bin [...] der Überzeugung, Denken und Schulung von anderen im Denken, freie Urteils-

A „polisz”-gondolat jelentősége abból ered, hogy ő maga az a történeti valóság, avagy mindenkori hermeneutikai szituáció, amiben az ember éli az életet, s amire az ember ítélőereje (a *phronészisz*) vonatkozik. Nem valamely részaspektusa a görög gondolkodásnak, hanem a görög világ egésze, azt a realitást fejezi ki, ahogyan az emberi praxis etikai és politikai értelemben/összefüggésében végbemegy. A polisz valóság mindent átfog, ebből emelkedik ki a gyakorlati filozófia és az ítélőerő kérdése.

Ugyanakkor rendkívül lényeges szempont, hogy Leo Strausszal<sup>15</sup> egyetértve, Gadamer 1961-es *Hermeneutika és Historizmus* című írásában (ami az *Igazság és módszer* 1965-ös kiadásához fűzött függelékben is megjelent), a polisz és az állam közötti döntő különbség mellett érvel. Az állam intézménye egészen más jellegű, mint a polisz-lét életközössége, de ez rejtve marad számunkra, ha nem a modernitástól való különbség tapasztalatából indulunk ki.<sup>16</sup> Az állam modern fenomén a ma ismert formájában, ezzel szemben a klasszikus politikai gondolkodás középpontja a „polisz”. Gadamer nézőpontjából éppen ezért nem létezik olyan formáció, hogy modern polisz (város-állam), mert ez paradoxon volna. A polisz olyasmire utal, ami a mai modern világban nem létezik.

Gadamer azt is kiemeli, hogy a polisz-gondolat lényegének megértéséhez nem elegendő Arisztotelész *Politikáját* és annak a platóni *Politeia*-ról (*Az államról*) szóló kritikáját olvasni. Gadamer elsősorban a platóni és arisztotelészi koncepció hatásegységét keresi, azt, ami e kettőt összekapcsolja, mint *logosz*-filozófiát, éppen ezért az arisztotelészi etikát és a platóni dialektikát egymásra olvassa. Gadamer természetesen a különbséget is meghatározza Platón és Arisztotelész „polisz”-felfogása között.

---

kraft zu üben und in anderen zu wecken, ist als solches ein eminent politisches Tun. In diesem Sinne glaube ich, daß auch meine eigene Urteilsfähigkeit immer an dem Urteil des Anderen und seiner Urteilsfähigkeit ihre Grenze findet und von ihm bereichert wird. Das ist die Seele der Hermeneutik.”

<sup>15</sup> Lásd a poliszról Leo Strauss: „On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”. *Social Research* 13, no. 3 (Fall 1946): 326–367.; továbbá uő.: *Studies in Platonic Political Philosophy*. Introd. by Thomas L. Pangle. Chicago, University of Chicago Press, 1983.

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer: „Hermeneutik und Historismus (1965)”. In. *Wahrheit und Method. Ergänzungen Register*. [GW 2], Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, 387–424., itt: 418.

Gadamer a platóni „polisz”-gondolattal 1934-től a *Platón és a költők* című írásától kezdve több alkalommal foglalkozik, ezek közül kiemelkedik az 1942-es *Platón nevelésállama*, amely az előzővel összetartozik, az 1983-as *Platón utópia gondolata* című előadás, valamint *A jó tudása és a polisz* című fejezet, mely részét képezi egy 1978-as a *Jó ideája Platón és Arisztotelész között* címmel publikált nagyobb összegző tanulmánynak. A „polisz” ügyeiről való gadameri gondolkodásban Heidegger és Natorp pusztán negatív hatást gyakorolnak, velük szemben Gadamer mindig kritikus, mivel egy másfajta Platón olvasatot érvényesít, amelyben elsősorban Hegel hatása a meghatározó.

A neokantiánus értelmezéstől elhatárolódva a fiatal Gadamer egyenesen Natorp „marburgi” Platónjáról beszél, amelyben Galilei tudományképének hatását és félreérthető Kanttal való párhuzamokat fedez fel.<sup>17</sup> Ezzel szemben Hegel 1821-es jogfilozófiája a *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, amelyből nem egyszer idéz, még annak ellenére is hatott Gadamerre, hogy ebben a műben Hegel alapvető kritikával illette Platón „polisz”-felfogását.<sup>18</sup> Robert Sullivan a fiatal Gadamernek a 30-as, 40-es évekbeli Platónhoz kapcsolódó polisz-gondolatát politikai hermeneutikaként értelmezi.<sup>19</sup>

Gadamer bírálja Leo Strauss 1946-os és Alan Bloom 1968-as (fordítás és esszé) olvasatát, miszerint a platóni polisz-gondolat a theória és politika konfliktusát fejezné ki.<sup>20</sup> Gadamer szerint a polisz-gondolatnak ugyanis nem az a célja, hogy kifejezze a teoretikus és politikus közötti feszültséget. Miként Arendtnél, úgy Gadamernél is megjelenik mintaként az athéni demokrácia, de más értelemben. Gadamer számára a platóni „polisz” mint mintaváros egy „dialektikus mítosz” vagy „dialektikus metafora”.<sup>21</sup> A „polisz” egy állam-utópiára vonatkozik, ebben az értelemben képzeleti jellegű: egy elképzelt állam („ein Stadt in Gedanken”) és egy őskép az égben („Urbild im Himmel”).<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer: „Plato als politischer Denker”. In: *Griechische Philosophie I.* [GW 5], Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, 327–340., itt: 333.

<sup>18</sup> Gadamer: GW 5, 339. A Gadamer által recenzált könyv 1936-ban: Michael Beresford, Foster: *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford: Clarendon Press, 1935.

<sup>19</sup> Robert R. Sullivan: *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. University Park – London, Pennsylvania State University Press, 1989, 6. skk., 60., 133., 138., 140., 159.

<sup>20</sup> Leo Strauss vonatkozó írására a 15. lábjegyzetben utaltam, lásd továbbá Allan Bloom: *The Republic of Plato*. (translated with notes and an interpretive essay). New York, Basic Books, 1968 (2nd edition 1991).

<sup>21</sup> Gadamer: GW 5, 167.

<sup>22</sup> Gadamer: GW 5, 194.

Az ideális polisz valójában dialektikusan olvasandó, ami azt jelenti, hogy benne mindent át kell fordítani az ellentétére, hogy Platón valódi gondolatait megkapjuk. a „polisz”-gondolat természetesen feltár valamit a valóságból, de nem a közvetlen közlés módján, hanem ironikus formában, vagy olykor szatirikusan, mivel a „polisz” mint modell nem a reformokat és az ideálisat testesíti meg, hanem ellenkezőleg: azt teszi láthatóvá, hogy melyek az igazán visszás állapotok és veszélyek egy görög város számára. A polisz tehát nem az ideális állam megvalósításához vezető utat jelenti, azaz nem államelmélet akar lenni.

Az idős Gadamer-nél kerül újra előtérbe a „polisz”-gondolat egy filológusok előtt tartott 1983. április 14-i előadásban, (e gondolatmenet még ugyanabban az évben megjelent folyóiratcikként is), melynek fő témája, hogy mit jelent közelebbről a „polisz”, ha Platónnál az utópiában való gondolkodásra kérdezzük rá.<sup>23</sup> Gadamer kiindulópontként visszautal Karl Poppernek *A nyitott társadalom és ellenségei* című világhírű könyvére, amelyet a fasizmus ellen és a demokrácia védelmében írt Új-Zélandon 1938 és 1943 között a második világháború idején, és Németországban először 1955-ben jelent meg. Gadamer szerint Popper műve olyannyira viszonyítási ponttá vált, hogy Platón állam- és polisz-felfogásáról nem tudunk a nélkül beszélni, hogy mindez ne jelentene egyúttal Popperrel kapcsolatos állásfoglalást. Jelentőséget tulajdonít annak, hogy Popper a kérdéshez egy nagy tradíció keretén belül szól hozzá, amely Thuküdidész első angol fordítójánál, Hobbesnál kezdődik, aki révén a szofista felvilágosodás bekerült a filológiai kutatásba. Gadamer Popperrel való vitája pontosan arra vonatkozik, hogy mit jelent a „polisz” az athéni demokrácia világában, ha a platóni írásokat megvizsgáljuk. Nincs szó semmiféle filológiai kritikáról vagy Popper gondolatainak cáfolatáról. Gadamer nem Popper-t bírálja, hanem azokat az előfeltevéseket tudatosítja, amelyekkel együtt – a Thuküdidésszel kezdődő – tradíció Platón-t olvassa. Gadamer szerint soha nem Platón-t olvassuk, mivel Platón előtt prizmaként már mindig is ott van egy egész hatástörténet tradícióalkotó ereje.

Az előadás Popper szószerinti olvasata ellen érvel, mivel Popper úgy bírálta Platón-t, mintha a „polisz” mint ideális állam gondolata a korai görög államtársadalom valóságának rekonstrukciója volna, amely hanyatlásnak indult, és a totalitárius állam kitalálóját és propagálóját tisztelhetnénk benne. Ezzel szemben Gadamer szerint a helyes pillantás elhibázása, ha a poliszt a realitása felől gondoljuk el, ugyanis a történeti valóságban mindig benne van a váratlan hatalma, az ember kudarca, más szóval az ész feladata létezik

---

<sup>23</sup> Hans-Georg Gadamer: „Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen”. In: *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. [GW 7], Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, 270-289.



ugyan, de az emberi előrelátás, belátás és tervezhetőség véges. A gadameri érvelésben a polisz határainak jelentőségéről van szó. Mint írja: „Platón érdeklődése a hatalom politikai problémájában rejlik.”<sup>24</sup> Gadamer *Platón és a költők* című 1934. január 24-i előadásában szintén amellett érvelt, hogy a politika dimenziója ott nyílik meg először, ahol a hatalom birtoklása és az önuralom közötti szoros összefüggésről van szó.<sup>25</sup> Platón nem egy valóságos polisz tervrajzát adja, vagy a jó kormányzás vezérfonalát, hanem egy gondolkodásmódot tanít, egy diszpozíciót (*éthosz*-t) gyakoroltat, amit Gadamer „dialektikus olvasásmód”-nak nevez.<sup>26</sup> A dialektikus metaforán keresztül Platón célja fényre hozni a politikai dolgok valódi természetét. Nem egy ideális állam lehetősége a fontos, hanem az, hogy mi általában az uralom, a hatalom. Miként fogható fel a lényegük? Mi a bennük rejlő veszély? Természetes analógia áll fenn a „polisz” és a lélek belső folyamatai között. A polisz lényege szerint nem egy külső struktúra, hanem a lélek belső folyamatainak tükré. A poliszválság, a „Bürgerkrieg” mindig a lelkekben kezdődik.<sup>27</sup> Ha tehát a polisz rendbe akarjuk hozni, akkor a lelkekben kell kezdeni, a gondolkodás belső átalakításával. Ez azért lényeges, mivel ennek révén a „polisz” összekapcsolódik a *paidea* gondolatával, azzal, hogy a jó tudásához hogyan segít hozzá a nevelés, a képzés. Platónnál a lélek számára a jó tudásáról van szó a *bios politikós*, a politikai-polgári élet területén. Gadamer ezen a ponton azt hangsúlyozza, hogy Platón költészetkritikája csak a maga helyén értelmezhető, azaz a „polisz” nevelés-programjának részeként jelenik meg, tehát e kritika a költők nevelésben betöltött szerepéből ered. A költészet *mimészis*, melynek eredménye mindig egy mítosz, a mese, pl. a homéroszi teológia. A költészetalapú attikai neveléssel való szakításból bontakozik ki a platóni filozofálás lényege. Ami jó az egész polisz számára, az jó az egész lélek számára is, és *vice versa*, nincs olyan, hogy egyéni érdek és polisz érdek, hanem a kettőnek harmóniában kell lennie. Ami árt a polisz egyetlen lakójának, az árt az egész polisznak is. A jó eszméje és tudása oszthatatlan, magyarul: minden szinten ugyanaz, a filozófia és a politika területe között nincs különbség. A „polisz” politikai gondolatában a jó iránti érzék, a dialektika (a megkülönböztetés) képessége a tét, éppen ezért Gadamer szerint a „polisz”-ábrázolás igényli, vagy inkább egyenesen előfeltételezi a *Timaios* kozmológiai

<sup>24</sup> Gadamer: „Platos Denken in Utopien”. In. GW 7, 286.: „Das Interesse Platos liegt im politischen Problem der Macht.”

<sup>25</sup> GW 5, 187–211., lásd még GW 7, 174.

<sup>26</sup> Gadamer: GW 5, 168.

<sup>27</sup> Gadamer: „Kunst und Kosmologie”. In. uő.: *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, 184.: „Wer kennt nicht den Bürgerkrieg in der eigenen Seele?”

nézőpontját: a világ egész démiurgoszi elrendezését. A „polisz”-gondolat centruma az igazságosság, és az igazságosság egy örök kozmikus rendhez kapcsolódik.

Míg Arisztotelésznél a „polisz” *természetes életközössége* jelenik meg, mint a praxis közege, és a polisz centrumában a *phronészisz* áll, addig Platónnál a „polisz” mint mintaváros nem ökonomikus, nem természetes képződmény, hanem egy sajátos *techné* eredménye, azaz politikailag meghatározott.<sup>28</sup> Az emberi „polisz” ellenképe a „Der Stadt der »Schweine«”,<sup>29</sup> a disznók állama, amely történelem és emberi igazságosság nélküli. Az ember nem pusztán természeti lény, ahogy az államalkotó állatok, pl. a hangyák vagy a méhek. Strauss szerint épp az igazságosság-gondolat foglalja magában, hogy a „polisz” nem természeti, hanem távol esik a test ösztönszerű szükségleteitől, a „polisz” ebben az értelemben az érostól (az ösztönszerű szeretettől) való elvonatkoztatás lehetőségét adja.<sup>30</sup>

Gadamer is kiemeli, hogy a „polisz” mint mintaváros a kozmosz új megalapozását tartalmazza. Míg a kozmosz a természet rendje (ptolemaioszi világkép), e kozmikus rendet leginkább a matematika és a zene tudja megjelteni, addig a „polisz” megtestesít egy új ember alkotta rendfogalmat is, nevezetesen a társadalom rendjét, ugyanakkor függ a fennálló kozmikus rendtől is, annak is függvénye. Az ember – Gadamer Platón-interpretációja szerint – nem természettől fogva polisz-alkotó lény, csak akkor válik azzá, ha ellenáll a hatalom csábításának. A költészetkritika pedig nem művészetkritika, hanem a kortársak erkölcsiségének és nevelés-tradíciójának kritikája.

#### GADAMER HERMENEUTIKÁJÁBAN ARISZTOTELÉSZ „POLISZ”-FELFOGÁSA

Gadamer arisztotelészi *polisz*-gondolatának értelmezése mögött érzékelhetően jelen van a Heidegger hatás. Meghatározó, hogy Gadamer 1923-ban a *Nikomakhoszi etika* 6. könyvéről, az arisztotelészi *phronészisz*-tanról tartott freiburgi szemináriumon találkozott Heideggerrel először.<sup>31</sup> Az sem lényegtelen, hogy kezdetben Gadamer Nicolai Hartmann hatása alatt állt, az ő munkája (Hartmann neokantianizmustól való eltávolodása) ösztönözte arra, hogy az arisztotelészi gondolkodásba behatoljon,<sup>32</sup> s 1922-ben már megkapta

---

<sup>28</sup> Vö. GW 5, 339.

<sup>29</sup> GW 5, 198.

<sup>30</sup> Leo Strauss: „On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy”. *Social Research* 13, no. 3 (Fall 1946): 326–367.

<sup>31</sup> Gadamer: GW 2, 485., vö. uo. 22.

<sup>32</sup> Gadamer: „Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles”. In. GW 7, 129.

Paul Natorptól Heidegger *Arisztotelész-bevezetés* című pályázati kéziratát olvasásra.

Heideggernél a görög *polisz* interpretációja először az 1924-es nyári szemeszterben tartott marburgi Arisztotelész-előadás (a GA 18. kötetének) 9. paragrafusában bukkan fel, ahol a *Politika* centrális szövegrészét elemzi (A 2.1253a9 – 18). Később ez a téma 1933 és 1943 között újra és újra felbukkan, pl. *Az igazság lényegéről* (GA 36/37) tartott '33-34-es freiburgi szemeszter-előadásokban, ahol ez az Arisztotelész interpretáció határozottabb formát ölt, majd a *Bevezetés a metafizikába* című 1935-ös freiburgi nyári szemináriumon (GA 40), illetve a Parmenidészről (GA 54), Hérakleitoszról (GA 55) és Hölderlin-himnuszról szóló (GA 53) előadásokban is jelen van.<sup>33</sup> Heideggernél a *polisz* továbbgondolt változata lesz az 1927-es *Lét és idő* történetiség-interpretációjának 74. paragrafusában az emberi közös világ, az együttlét (*Mitwelt, Mitsein*), amelyet először negatív formában a 25-27. Paragrafusokban Heidegger nyilvánossággként (*Öffentlichkeit*) értelmez, később viszont bevezeti a közösség (*Gemeinschaft*), a nemzedék (vö. Dilthey) és a nép (*Volk*) fogalmát. A *Lét és idő* 74. paragrafusában az autentikus közösségi létmódnak, az interszubjektivitás pozitív oldalának a leírására is sor kerül az ittlét autentikus történetiségéből levezetett *sorsközösség fogalmán* keresztül. A *polisz* lényege valójában nem a nyilvánosság, hanem a sorsközösség.

Az arisztotelészi *polisz* a *phronészisz*-hez mint gyakorlati okossághoz kapcsolódik, a *phronészisz*ben jön létre az erény és a tudás egysége, ezt nevezi Gadamer ön-tudásnak. A *polisz* egyenesen az emberi önmegértés alapformája.

Az arisztotelész-i görög *polisz* maga a realitás, azt a valóságot fejezi ki, ahogyan az emberi praxis etikai és politikai értelemben végbemegy. „Arisztotelész a görög *poliszt*, mint szabad polgárainak praxisát állítja a szemünk elé”,<sup>34</sup> „az etikai gyakorlat [...], a cselekvésünk a *polisz* horizontjába illeszkedik [...] Az etika a politika részeként mutatkozik meg”.<sup>35</sup> Az a közeg, ahol az

---

<sup>33</sup> A nép görögül démosz, amelyből a demokrácia fogalom is ered. A *Volk* heideggeri fogalmáról lásd bővebben Helmuth Vetter: „Anmerkungen zum Begriff des Volkes bei Heidegger”. In: R. Margreiter – K. Laidlmair (Hrsg.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991, 239-248, különösen: 244.] A *Lét és idő*nek 74. paragrafusában az autentikus közösségi létmódnak, az interszubjektivitás pozitív oldalának a leírására is sor kerül az ittlét autentikus történetiségéből levezetett *sorsközösség fogalmán* keresztül. A *polisz* lényege valójában nem a nyilvánosság, hanem a sorsközösség.

<sup>34</sup> Carsten Dult (hrsg.): *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg, Winter Verlag, 1995, 65.

<sup>35</sup> Hans-Georg Gadamer: „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik”. In: GW 4, 185.

emberi praxis eminens módon létezik, nem más, mint a *polisz*.<sup>36</sup> Az erény csak a *polisz* szabad polgárainak praxisában válik valósággá. A klasszikus *polisz* a fiatal Gadamer elképzelése szerint nyelvi kultúra, a retorika dimenzióján keresztül jelenik meg.<sup>37</sup>

A *polisz*-ről való görög gondolkodás mindig „csak a *polisz* belső rendjére vonatkozik, nem arra, amit az államközi viszonyok nagypolitikájának neveznek. [...] A tökéletesen elrendezett világ megfelel az ideális *polisz*-nak.”<sup>38</sup> A *polisz*-nak elsősorban itt a világhoz van köze, nem a modern értelemben vett államhoz. Gadamer szerint a *polisz* lakója a *politész*, a teljes jogú polgár, a *polisz* közege pedig a nyilvánosság, melynek ellentéte az *oijkosz*, a privát szféra.

Arisztotelész a *polisz* nevelési programját a *Politikában* dolgozza ki. Gadamer azt emeli ki, hogy a *polisz* legjobb kormányzásformája a közös jóra irányul, ahhoz vezet el. A *polisz* összetartó ereje nem a versengés, hanem a barátság és a szolidaritás érzése. A *polisz* végső soron az a közösségi létforma, amely lehetőséget ad az ember számára a jó és boldog élethez, amennyiben az erény egyedül a *poliszban* érhető el és csak ott megvalósítható.

Gadamer úgy fogalmaz, hogy Arisztotelésznél a *polisz* természetes életközösség, Heidegger viszont azt írja, hogy a pólisz nem politikai gondolat, hanem világban-való-létünk általános explikációjának a részét alkotja. Heidegger a világot az egymással (κοινωνία) helyének nevezi, majd ezen belül a görög *poliszt* az egymással konkrét és meghatározott megvalósulásaként értelmezi, ami az ittlét létét lényegileg meghatározza. Az *igazság lényegéről* (GA 36/37) tartott '33–34-es freiburgi szemeszter-előadásokban ez az Arisztotelész interpretáció határozottabb formát ölt, és az ember, mint politikai lény (ζωον πολιτικόν) már nem pusztán a másokkal-való-együttlétet jelenti a világban, hanem a másokkal-való-együttlétet az államban. „Az ember olyan élőlény, akihez természettől fogva hozzátartozik, hogy együtt él másokkal az államban.”<sup>39</sup> A görög pólisz mégsem egyszerűen város, városállam, a szokásos

---

<sup>36</sup> Hans-Georg Gadamer: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976, 81.: „Der aristotelische Begriff der Praxis bekommt nun noch einen spezifischen Akzent, sofern er auf den Status des freien Bürgers in der Polis angewandt wird. Dort ist menschliche Praxis im eminenten Sinne des Wortes.”

<sup>37</sup> Hans-Georg Gadamer: „*Rhetorik und Hermeneutik*”. In. GW 2, 279.

<sup>38</sup> Hans-Georg Gadamer: „Über die Planung der Zukunft”. In. GW 2, 161.: „das griechische Denken über die Polis immer nur die innere Ordnung der Polis meint und nicht eigentlich das, was wir die große Politik der zwischenstaatlichen Beziehungen nennen, ist das bloß eine Frage des Maßstabes. Die perfekt verwaltete Welt entspricht genau der idealen Polis.”

<sup>39</sup> „Der Mensch ist ein solches Lebewesen, das von Haus aus zugehörig ist einem Miteinander im Staat.” (Heidegger: *Sein und Wahrheit*. [GA 36/37] Hrsg. Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, 158.)

fordítás nem felel meg a szó eredeti értelmének, ugyanis a görög polisz soha nem térbeli meghatározás, nem területi egységet fejez ki, hanem közösségi létforma.

A *poliszlét* azért nem politikailag elgondolt, mert sokkal inkább „a lehetőségfeltétele annak, hogy az ember politikai lényként létezhet”.<sup>40</sup> Heidegger szerint nem a politikaiából kiindulva határozhatjuk meg a *poliszlét* (*Sein-in-der-póλις*) értelmét, hanem épp fordítva, egy meghatározott közösség helyeként mindig a *polisz* a lehetőségfeltétele annak, hogy az ember politikai lényvé is válhat. A *poliszlét*, éppúgy, mint a *logosz* (beszéd) vagy az *éthosz* (gondolkodó tartózkodásunk a világban), a görög filozófiában eredetileg az ember létét jellemzi, világviszonyulásának alapvető módja, amelynek a politika, logika vagy etika csupán egy sajátos esete. A *polisz* lényegéből érthetjük meg, hogy mit jelent a politikai, miként a logikait is csak a *logoszból* kiindulva, az etikait pedig az *éthosz* lényegéből határozhatjuk meg. Ha ezt a sorrendet megfordítjuk, és a *poliszt* a politikaiából, a *logoszt* a logikaiból, illetve az *éthoszt* az etikaiból kiindulva értelmezzük, akkor Heidegger szerint gondolkodásunk a technikai világ uralmát tükrözi, amely megfelel a metafizikai gondolkodásnak. A metafizikai tradíció ezen az úton a világ technikai uralásába torkollik.

Ha ellenben nem politikailag határozzuk meg egy közösség helyének értelmét, akkor „a πόλις a történelem helye, a jelen, amelyben, amelyből és amely számára a történelem történik”.<sup>41</sup> Az a hely, ahol a léttörténet, mint esemény érvényre jut. Heidegger szerint a *polisz* lényegét akkor értjük meg, ha az igazsághoz (mint elrejtetlenséghez) való hozzátartozásában gondoljuk el.<sup>42</sup> Heidegger a görög *poliszban* a jó együttlétet, a κοινωνία αγαθου-t keresi, amely más szöveghelyek szerint az eredeti (*ursprüngliche Gemeinschaft*) vagy valódi közösségben (*echte Gemeinschaft*) jön létre.<sup>43</sup> Ezt az eredeti közösséget Heidegger alapvetően nem politikailag, hanem filozófiailag gondolja el, ezért az együttlétet mindenekelőtt egymással-való-beszélgetésként

---

<sup>40</sup> „Die Sorge ist die Bedingung der Möglichkeit, daß der Mensch ein politisches Wesen sein kann.” (Heidegger: GA 36/37, 218.)

<sup>41</sup> „Die πόλις is die Geschichtsstätte, das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschieht.” (Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. GA 40, Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, 161.)

<sup>42</sup> „Dieses Bezug gilt schon deshalb, weil das Wesen der griechischen πόλις im Wesen der αλήθεια gründet.” (Heidegger: *Parmenides*. GA 54, Hrsg. Manfred S. Frings. Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, 132.)

<sup>43</sup> κοινωνία αγαθου (Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA 18, 50.); *ursprüngliche Gemeinschaft* (Heidegger: *Hölderlins Hymnen...* GA 39, 8.); *echte Gemeinschaft* (Heidegger: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. GA 38, 56.)

(*Miteinandersprechen*) értelmezi, ami a gondolkodásban megy végbe. Ahogy a nyelv felelős a nyilvánosság bukott formáiért, éppúgy a λόγος, a megbeszélés módján születik a jó együttlét is.<sup>44</sup> A beszélgetés, a kommunikatív mozzanat, az együttlét (a *Mitsein*) lényegi része, ebben azonban mindvégig meghatározó marad, hogy az igazság vonatkozásában vajon a *logosz* elfed, vagy inkább hozzásegít a felfedéshez és az elrejtetlenséghez.

Összegezve, Gadamer ismerte a poliszra vonatkozó heideggeri megfontolásokat, őt azonban nem a technika-kritika érdekelte, hanem az motiválta, hogy a *polisz*-gondolat arisztotelészi és platóni példáján keresztül szét lehet rombolni azt a látszatot, hogy a teoretikus élet iránti odaadás (az értelmiségi lét) összeegyeztethetetlen a társadalmi-politikai praxis követelményeivel. A tét az, hogy a *polisz*-fogalmán keresztül újragondolható-e a filozófia jelentősége a mai társadalomban.

---

<sup>44</sup> „Wir müssen uns das näher zum Verständnis bringen in der Weise, [...] daß in der Tat der λόγος das ist, was das Miteinanderhaben des αγαθόν ausmachen kann.” (Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA 18, 50.)

## A TELEOLOGIKUS IGAZOLÁS LEHETŐSÉGEI A KRITIKAI ELMÉLETBEN – AXEL HONNETH PÉLDÁJA<sup>1</sup>

---

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

Tanulmányomban Axel Honnethnek, a kritikai elmélet ma élő egyik legnagyobb képviselőjének két szövegét vizsgálom: (1) először a 2011-es *Das Recht der Freiheit* című mű rövid bevezetőjét, (2) majd a Nancy Fraserrel folytatott 2003-es vitájának egy szövegrészletét. A két szöveghely Honneth két különböző alkotói periódusából származik, a normatív igazolás a két elemzett műben különböző stratégiát követ, és eltérő célokat szolgál. A 2011-es műben egy szabadságkonceptió kidolgozását tekinti feladatának, és módszertani kérdésfeltevései arra irányulnak, hogyan lehet a hegeli *Jogfilozófia* előfeltevéseit gyümölcsözővé tenni egy kortárs normatív társadalomelmélet számára (így erőteljesen kapcsolódik egy korábbi művéhez, a hegeli jogfilozófiáról szóló *Leiden an Unbestimmtheit*hez).<sup>2</sup> A Honneth-Fraser vita fontos kérdése, hogyan válhat az *elismerés* egy átfogó kritikai társadalomelmélet kitüntetett fogalmává (a gondolatmenet sok szempontból a „klasszikus” Honneth mű, a *Kampf um Anerkennung* továbbgondolásának tekinthető), az ennek részét képező Honneth-szövegben nem a rendszeralkotó, hanem a fiatal Hegel hatása a meghatározó. A következőkben annak bemutatására törekszem: a jelentős tematikus és módszertani különbségek ellenére a két szöveget összekapcsolja, hogy egy-egy olyan átfogó igazságosságkonceptió irányába mutat, amely a kantianus-procedurális elmélettel szemben a teleologikus igazolás igényével lép fel. Helyenként úgy tűnik, Honneth az arisztotelészi polisz-elemzést is fontos előképpnek tartja. Honneth rendkívül önreflexív, olykor önkritikus teoretikus, ezért úgy gondolom, mindkét szöveghely részletes elemzése rámutathat a teleologikus igazoláson alapuló normatív elmélet bizonyos korlátaira, a komplex társadalmakban való alkalmazásának nehézségeire is.

---

<sup>1</sup> A cikk megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutatói Program támogatta.

<sup>2</sup> E második elemzés nagyban támaszkodik egy hosszabb, megjelenés alatt álló tanulmányom gondolatmenetére, amely átfogóan elemzi Honneth emberi méltóság fogalmát és fejlődés-konceptióját. Várható megjelenés: Az emberi méltóság és a progresszió realisztikus koncepciója felé. A kritikai teoretikus normatív pozíciójának újragondolása Axel Honnethnél. In. *Különbség* 2019. 1.

## 1.1. AZ OBJEKTÍV SZELLEM ÉS AZ ERKÖLCSISÉG

Honneth szerint a jelenkori politikai filozófia egy súlyos hiányossága, hogy a modern politikai gondolkodás csúcsteljesítménye, a hegeli *Jogfilozófia* még nem lett lefordítva a kortárs politikai gondolkodás nyelvére, így nem sikerült olyan politikai filozófiát alkotni, amely a komplex társadalmelemzés módszeréhez kötött. Diagnózisa szerint korunkban sokan beszélnek Hegel-renezsánszról, a valóság mégis az, hogy a politikai gondolkodást a kantiánus politikai filozófia uralja. Ennek alapvető törekvése olyan, a létező társadalmaktól független nézőpont meghatározása, amelyből a társadalmi viszonyokról, igazságosságról és igazságtalanságról objektív módon tehetünk állításokat. Honneth értékeli Rawls és Habermas erőfeszítéseit, hogy a társadalomkritika nézőpontját olyan normákhoz kössék, amelyeket a létező társadalmakban gyakorolt eljárások mintájára rekonstruáltak. Probléma azonban, hogy a két rivális szerző úgy gondolta: a valós intézmények tanulmányozása nélkül is azonosítható egy morális nézőpont, amelyből nézve a társadalmi viszonyok az igazságosság-normák fényében megítélhetők. Az utóbbi kommunáriusnak nevezett ellen-irányzat számos képviselője fontos lépéseket tett egy hegelianus társadalomfilozófia irányába (Honneth David Millert, Alasdair MacIntyre-t, Michael Walzert, Joseph Raz-t és Charles Taylort említi), amennyiben kontextualizálták az igazságosság-normákat, és erőfeszítéseket tettek normáink közösségi eredetének bemutatására.<sup>3</sup> Hegeliánus nézőpontból azonban problémát jelent, hogy e szerzők és követőik egy-egy közösségi éthosz rekonstruálásakor ezeket rendszerint szembeállítják a „kantiánusok” által kívánatosnak tartott univerzális morális-jogi normákkal, vagy egyenesen tagadják egy elméleti szinten megragadható gyakorlati ész lehetőségét. Így azonban biztosan elvész a *Jogfilozófiát* megíró Hegel legfontosabb célja, hogy kora társadalmának intézményrendszerét az egyéni szabadságra törekvő individuum nézőpontjából ésszerűként, sőt, a gyakorlati ész történelmi megvalósulása-ként interpretálja. Kérdés persze, hogy a hegeli *Jogfilozófia* programjának ez az erős olvasata nem azért szorult-e ki a kortárs politikai filozófiából, mert elveszítette kritikai erejét, vagy, mert a modern viszonyok között – például erőteljes metafizikai vagy szellemfilozófiai megalapozottsága miatt – egészen egyszerűen szétfeszítené a politikáról való gondolkodás mai kereteit.

Honneth tisztában van e nehézségekkel, de úgy gondolja, hogy a *Jogfilozófia* projektje a két fontos hegeli fogalomban: az *objektív szellemben* és az *erkölcsiségben* (Sittlichkeit) rejlő alapeszmék újragondolásával tovább vi-

---

<sup>3</sup> Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 7-8. Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011, 15.



hető. Először az objektív szellem fogalmát igyekszik elhatárolni az abszolút szellem fogalmától és az önmagától elidegenedett szellem hegeli koncepciójától. Egy metafizikától mentes interpretáció szerint a társadalomnak *objektív szellemként* való felfogása annyit jelent, hogy a kortárs társadalom alapstruktúrájában ésszerűnek tekinthető. A társadalom „ésszerűségének” alap gondolata e szerint az interpretáció szerint azáltal válhatott a társadalomelemzés kiindulópontjává, hogy Hegel az objektív szellem fogalmát kezdettől összekapcsolja a „patológia” fogalmával. Honneth interpretációja szerint Hegel azt mondja, hogy a társadalmi valóság racionális struktúrája károkat szenved, ha „hamis vagy elégtelen fogalmakkal közelítünk hozzá”.<sup>4</sup> Ezt kézenfekvő úgy értelmezni, hogy a társadalom nem egy organikus egység, amely közömbös a róla alkotott interpretációkkal és normatív elméletekkel szemben: működési zavarokhoz és szenvedésekhez vezet, ha a társadalom szervezése olyan koncepció szerint történik, amely ellentmond a társadalmi gyakorlatainkkal összefonódó normáknak. Úgy tűnik, Honneth az objektív szellem fogalmának újraértelmezésével egy olyan társadalomelmélet megalkotására törekszik, amely szerint a normatív társadalomelméletet megalkotó kritikai teoretikus a társadalomban saját gyakorlati ésszerűségének tükröképére eszmélhet. Ha sikerülne igazolni egy ilyen felfogás létjogosultságát, akkor egy olyan kritikai koncepcióhoz vagy normatív elmélethez juthatnánk, amely a társadalmi folyamatok beható ismeretéhez kötött. A kritikai teoretikusnak eszerint arra való érzékeny figyelemmel kéne megalkotni igazságosságelméletét vagy szabadságelméletét, hogy egy reflexív eljárásban teszteli, milyen működési zavarokhoz vezet a társadalom jelenlegi alapját meghatározó normák áthágása. Másrészt a szenvedések tanulmányozásánál azt feltételezi, hogy a társadalom alapstruktúrájában ésszerű, így filozófiai ismereteinek birtokában azonosítani tudja azokat az eszményeket, amelyek a társadalom működését „kibillentették” a feltételezett ésszerű viszonyokból.

Honneth a *Sittlichkeit* teóriáját is több szempontból gyümölcsözőnek tarja. Az erkölcsöt a társadalmi interakciók olyan szférájaként lehet értelmezni, amelyben a sajátos intézményi eljárások keretein belül a társadalmi cselekvők hajlamai és morális normái összehangoltan működnek, megteremtve az érdek és az érték alapú motivációk sajátos egyensúlyát. Egy az erkölcsiség fogalmát középpontba helyező normatív társadalomelmélet abból kell kiinduljon: lehetetlen egyéni hajlamokról vagy morális szempontokról anélkül beszélni, hogy egyúttal figyelmen kívül hagynánk azt az intézményi struktúrát, amelyben ezek a hajlamok és normák megteremtődnek. Intézmények és a morális nézőpontok elválaszthatatlansága morálfilozófiai szempontból

---

<sup>4</sup> Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 15.

azt jelenti, hogy a társadalomelemzés módszerét követő teoretikus a morális elvekre sohasem tekinthet a létező intézményektől függetlenül érvényes normákként. A morális fogalmakra sokkal inkább olyan konceptuális eszközökként kell tekinteni, amelyek a tagok normatív orientációját szolgálják a fennálló társadalmi intézményeken belül.<sup>5</sup> Honneth reménye, hogy az erkölcsiség koncepciójának átvétele egyúttal annak elfogadását jelenti, hogy a társadalom kutatója egyértelműen be tudja azonosítani azokat a társadalmi területeket és intézményeket, amelyekben a motivációs forrásainkat képező értékek újratermelődnek. Hegel így jutott el a modern társadalom differenciált struktúrájához, és ezért ábrázolja a modern társadalmi viszonyokat a *család*, a *civil társadalom* és az *állam* hármasságaként. Hegel konkrét intézményelméletén túl az erkölcsiség eszményének újragondolása egy olyan kritikai társadalomelmélet reményével kecsegtet, amely a vizsgált normák érvényességét ahhoz köti, mennyiben nyújtanak hatékony orientációs keretet ahhoz, hogy a társadalom tagjai egymással való interakcióik során megvalósítsák individuális szabadságukat.

Ezen a ponton azonban felmerül a kérdés, hogy az objektív szellem és az erkölcsiség újrainterpretált fogalmára felépíthető-e egy használható normatív elmélet a jelenkori társadalom strukturális előfeltételei és a metafizika utáni korszak politikai filozófiájában legitim érvelési feltételek között. Honneth jogosan jegyzi meg, hogy Hegel eredeti koncepciója erőteljesen kötődik a kora tizenkilencedik század iparosodó, alkotmányos-monarchikus társadalmának feltételeihez. E társadalmi kontextusban még fennállt annak reménye, hogy az intézményekben olyan lassan változó struktúrákra bukkanhatunk, melyek tanulmányozásával egy többé-kevésbé egységes normatív szempontrendszerhez juthatunk. Honnethnek az elmélet kontextusára vonatkozó önkritikáját felerősítve felvethető a kérdés, hogy korunk szegmentált társadalmában, amelyekben tapasztalatunk szerint egyre kevésbé nyílik lehetőség egy morális szintű konszenzusra, és amelyekben gyakran egymással inkompatibilis életformával rendelkező társadalmi csoportok élnek párhuzamosan, mennyiben releváns a felvetés, hogy a társadalmi gyakorlatokból egy egységes normatív nézőpont olvasható ki a politikai elmélet számára. A felvázolt módszertani elvek alkalmazását nehezíti az a körülmény is, hogy a globalizációs folyamatok erősödésével és a nemzetállami intézményrendszer háttérbe szorulásával az intézményi struktúrákat egyre kevésbé határozzák meg egységes és átlátható gyakorlatok, amelyek tanulmányozása Honneth szerint elengedhetetlen lenne az elmélet számára. Honneth megjegyzi továbbá, hogy nekünk egy „materialisztikusan felvilágosított korszak gyermekeinek” nehe-

---

<sup>5</sup> Im. 16.

zen megragadhatóak egy monista szellemfilozófia premisszái.<sup>6</sup> Ennél azonban súlyosabb a helyzet: a tizenkilencedik századi szellemfilozófiai háttér elvesztésével nem világos, hogy a radikálisan eltérő értékrendszerrel rendelkező kritikai teoretikusok hogyan találhatják meg egy egységes ész nyomait a társadalom egészében. Így kérdés az is, hogy a kritika alapnormáit a társadalmi mechanizmusokból kikövetkeztetni kívánó, eredetileg „realista” társadalomteoretikus végül nem éppen egy a társadalomban ható ész feltételezésével fogja-e háttérbe szorítani egy sokoldalú társadalomkritikához szükséges értékpluralizmust. Ezen a ponton tehát igen kétséges egy Hegelre épülő kritikai koncepció lehetősége.

## 1.2. A NORMATÍV TÁRSADALMI REKONSTRUKCIÓ ALAPULÓ IGA SZÁG OSSÁG ELMÉLET

Honneth a *Das Recht der Freiheit* című művében négy preszuppozíciót fogalmaz meg, amelyek követése egyszerre teszi lehetővé egy gyümölcsöző társadalomkritika megvalósítását és a hegeli *Jogfilozófia* néhány alapintenciójának megtartását. Az első két preszuppozíció az *objektív szellem* fogalmában, a második kettő az *erkölcsiségben* rejlő eszmény produktív továbbgondolását szolgálja. Feltételezésem szerint a négy preszuppozíció bevezetése elméletileg nagyobb lehetőséget nyújt a plurális társadalmakban alkalmazható és egy több perspektíva érvényesülését lehetővé tevő társadalomkritika számára, mint amit a *Leiden an Unbestimmtheit* hegelianus alapvetése sugall.

Az első preszuppozíció szerint „a társadalmak reprodukciója máig általános, közösen osztott ideálokra és értékekre való közös orientálódás által meghatározott”.<sup>7</sup> Ez az elméleti feltevés elsősorban (a fiatal) Habermas és Luhmann társadalomelméletével szemben pozicionált. Honneth interpretációja szerint mindkét szerző úgy gondolja: a társadalomnak olyan alrendszei is vannak, amelyek pusztán azáltal tartják fenn és termelik újra önmagukat, hogy a rendszerszerű mechanizmusok intézményesítésével hatékonyan végzik el a társadalmi munkamegosztásban rájuk osztott feladatokat. A legtipikusabb példa a gazdaság, amelyet Honneth szerint mind Habermas, mind Luhmann olyan neutrális társadalmi szféraként jellemez, melynek működése döntően a teljesítményelv által meghatározott. A gondolattal radikálisan szembeforduló Honneth Parsons elméletéhez fordul, akinek legáltalánosabb tézise szerint nincs olyan társadalmi szféra, amely pusztán saját logikája

---

<sup>6</sup> Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011, 17.

<sup>7</sup> Im. 18.

által legitimálódik. Nincs továbbá olyan társadalmi intézmény, amelynek működése a társadalom tagjainak etikai értékeitől függetlenül „helyesnek” vagy „helytelennek” tekinthető. Hajlamosak vagyunk persze úgy látni, hogy a különböző alrendszerek fennmaradása és reprodukciója inkább a rendszerek stabilitásától vagy a természeti környezethez való alkalmazkodástól függ, a valóság azonban az, hogy ezek (legyen szó akár gazdasági vagy bürokratikus intézményekről) mindig csak a társadalom tagjai között kialakult közös értékorientáció nézőpontjából legitimálódnak. Egy „közös értékorientáció”, a „mindenki által osztott etikai érték” elképzelése, amelyek minden társadalmi intézmény és szféra reprodukciójában szerepet játszik, a plurális társadalmak nézőpontjából persze utópiának látszik. Honneth gondolatmenete szerint azonban a minket körülvevő intézményeknek az önreprodukcióra való képessége jelzi, hogy rendszerint a konfliktusok által szétfeszített, etnikailag és vallásilag megosztott társadalmakban is kialakulnak a társadalom fennmaradásához szükséges, a mindennapi érintkezések nyomán kialakuló normatív háttérfeltételek.<sup>8</sup>

Honneth leírása szerint az intézmények és a társadalmi szférák legitimációját kétoldalú folyamatban képzelhetjük el. Az intézmények fenntartása egyrészt a közös szocializációban, közös cselekvésben osztott normák szerint történik; az intézményekben megtestesülő közös normák azonban a különféle köznapi társadalmi gyakorlatokban újra „lecsapódnak”. A legitimációs mechanizmusoknak ez a leírása egy olyan normaelmélet megalapozását teszi lehetővé, amely szerint társadalmi rutinjaink és gyakorlataink működésének tanulmányozásával feltárul előttünk, hogy milyen közös meggyőződésekre alapozzuk kollektív együttélésüket.<sup>9</sup>

A kirajzolódó elmélet második preszuppozíciója azt javasolja, hogy „az igazságosság egy elméletének morális viszonyítási pontjaként csak azokat az értékeket és ideálokat vonjuk be, amelyek normatív igényekként ugyanakkor a mindenkor adott társadalom reprodukciós feltételeit képezik.”<sup>10</sup> A feltétel megfogalmazásából kiderül: Honneth kérdése arra irányul, hogyan fogalmazhatjuk újra az igazságosság problémáját a társadalmak normatív újratermelődéséről szóló elmélet keretein belül. Az igazságosság történelmileg legnagyobb karriert befutó definíciója szerint az igazságosság „mindenkinék

---

<sup>8</sup> Im. 19.

<sup>9</sup> Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011, 19–20. Taiju Okochi: Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian „Sittlichkeitslehre” In. A. Honneth's *Das Recht der Freiheit*, Hitotsubashi Journal of Social Studies, 2012. 44, 12.

<sup>10</sup> Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 20.

megadni, ami jár”. Bajban lennénk azonban, ha össze akarnánk egyeztetni azoknak a szerzőknek a nézeteit, akik a különböző korokban valamilyen értelemben elfogadták e definíciót. A meghatározást ugyanis úgy értelmezhetjük, hogy társadalmi cselekvéseink során mindenkivel szemben úgy kell eljárunk, ahogyan az adott személy érdemei szerint rászolgált. Az egyes történeti korokon és az egyes társadalmi berendezkedéseken áttekintve ugyanis (főként Hegelre és Marxra támaszkodva) azt a tanulságot vonhatjuk le, hogy nincsen az „érdemnek” olyan meghatározása, amely minden kort és társadalmat átívelően azonos marad. Úgy tűnik, a személyes tulajdonságokban nincsen semmi olyan, ami önmagában értékesnek lenne mondható az adott társadalom viszonyrendszere nélkül. Az igazságosság fogalmában pedig e társadalmi kontextus feltérképezése nélkül nincsen olyan „neutrális” mérce, amelyből nézve minden korszakra nézve objektív elemzésnek vethetjük alá a cselekvéseket és tulajdonságokat. Ahhoz tehát, hogy értelmesen megvizsgálhassuk az érdemesség vagy jogosultság kérdését, minden vizsgálat során arra kell tekintettel lennünk, hogy adott korszakban, adott társadalomban milyen társadalmi szerep-viszonyok érvényesülnek, milyen ideálok testesülnek meg az intézményekben, és milyen etikai értékek öröklődnek tovább a társadalmi gyakorlatokban.<sup>11</sup>

Egy ebből a szempontból kíváncsnak tartott, a „közösen osztott” értékeket korszakról korszakra, helyzetről helyzetre rekonstruáló igazságosság-elmélet eljárásának lényege leginkább a huszadik század legbefolyásosabb igazságosság-elméletéhez, a Rawls által kidolgozott kantiánus konstruktivizmushoz képest domborítható ki.<sup>12</sup> Rawls eljárása Honneth szemében egy procedurális módszerként azonosítható: alapgondolata szerint a teoretikus a modern társadalmak polgárai számára konstitutív normákat szem előtt tartva meg tud konstruálni egy hipotetikus, de a polgárok szemében méltányos döntési helyzetet. E döntési helyzet legismertebb teoretikus megformálása *Az igazságosság elméletében* felvázolt *eredeti helyzet*, melyben a polgárok fiktív „képviselői” szabadként és egyenlőként, autonóm módon választhatják ki az igazságosság alapelveit. Egy ilyen módon értelmezett konstruktivista koncepció szerint az alkalmazás fázisában aztán egy – vélhetőleg empirikus, szaktudományos vizsgálatokra épülő – helyzetelemzéssel lehet feltárni, hogy a kiinduló helyzetben kirajzolódó igazságosság-elvek milyen módosításokkal, milyen intézményi feltételekkel alkalmazhatóak a gyakorlatban.

Honneth nézőpontjából az elmélet egy jellegzetes belső ellentmondására is feltárható. Rawls úgy véli, hogy a kiinduló helyzet megalkotásánál rekonst-

---

<sup>11</sup> Im. 21.

<sup>12</sup> Ludwig Siep: *Wir sind dreifach frei*, Die Zeit 2011. 08. 18.

ruálni tudja korának és (politikai) társadalmának normatív ideáljait, és hosszabb távon össze tudja hangolni ezeket az ideálokat és az igazságosság számunkra érvényes alapelveit. Ha viszont már az igazolás kezdőpontján azonosíthatók ezek a normatív ideálok, akkor – azon túl, hogy a megalkotott konstrukció az objektivitás látszatával bír – érthetetlen a filozófus által megkonstruált kiinduló helyzet funkciója. Ha tehát rendelkezünk egy módszerrel, amelynek a segítségével például igazolható, hogy a modern nyugati jogállamokban élő polgárok önértelmezésének megkerülhetetlen eleme, hogy önmagukat szabadnak és egyenlőnek gondolják, hogy azokat a törvényeket tartásuk érvényesnek, melynek megszületéséhez legalább közvetve hozzájárultak, már ezek az erős feltételezések kirajzolják a legitim igazságosság-normák lehetséges körét, és nincs szükségünk az eredeti helyzet filozófiai konstrukciójára. Ha a társadalom normatív rekonstrukciója lehetséges (amit Rawlsnak kezdő premisszájában el kellett ismernie), akkor a konstruktivizmust csak a társadalom rekonstrukcióján elősködő elméletként tudjuk elgondolni.<sup>13</sup>

Ha viszont a filozófus azzal az ambícióval rendelkezik, hogy megalkossa a kantianus értelemben vett kategorikus elv kiválasztásához szükséges módszert, akkor elveszíti azt az eredetileg az elmélet alapját képező gondolatot, hogy az igazságosság „univerzális” elvei csak a modern politikai társadalmak önértelmezésének kontextusában értelmezhetők. A gyakorlat szempontjából úgy tűnik, hogy a megalkotott filozófiai konstrukció eltávolítja az igazságosság koncepcióját az egyszer már megtalált társadalmi összefüggésektől, így fennáll az esélye, hogy a kirajzolódó elvek üresek és formálisak lesznek, vagy az alkalmazás során kiderül, hogy „az igazságosság elvei” ellentmondanak intuícióinknak, igazságosság-érzetünknek, vagy egyszerűen nem illeszthetők az adott társadalom intézményi gyakorlatába.<sup>14</sup>

A legsúlyosabb problémát viszont az jelenti, hogy a rawlsi elmélet a konstrukciót megalkotó filozófus és az elvek alkalmazhatóságát vizsgáló szaktudós tevékenységének radikális szétválasztására épül. Ez a munkamegosztás azonban azt jelenti, hogy a „döntéshozatal” egy a filozófus által megalkotott hipotetikus helyzetben is legitim. Honneth itt vélhetően Hegelnek a klasszikus szerződéselméletekkel szemben megalkotott kritikáját tartja szem előtt, amely szerint a szerződéses helyzetben született döntések érvényessége jól körülhatárolható társadalmi feltételeken alapul. Azon például, hogy a polgári társadalom intézményrendszere megfelelő kompetenciát biztosít a polgároknak az autonóm döntéshozatalhoz; rendelkezésre állnak történetileg kialakult

---

<sup>13</sup> Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In: *Constellations* 2014. 21. 72.

<sup>14</sup> Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 22.

komplex interakciós formák, melyekben a polgárok egymás perspektívájának átvételére, vagy egymással merőben formális és személytelen viszonyok kialakítására képesek, és amelyek lehetővé teszik, hogy előzetesen mérlegeljék egy kollektív módon megszülető döntés előnyeit. A szerződéselméletek hibája tehát, hogy a döntéshozatali helyzetet éppen azokról a gyökereiről oldják le, amelyekből a döntés legitimitása fakad.<sup>15</sup> Hogy tehát a legitim döntés meghozatalának komplex társadalmi feltételeit is szem előtt tartsuk, egy olyan elmélet megalkotására van szükségünk, amely nem választja szét a filozófiai igazságosság-elveket szem előtt tartó filozófus és a normák megszületését elemző szaktudós perspektíváját.

### 1.3. EGY AFFIRMATÍV TÁRSADALOMELMÉLET?

E követelményből ered Honneth normatív társadalomelméletének harmadik preszuppozíciója. Eszerint az igazságosságelméletet egy társadalom-elemzés formájában kell kifejtetni, amelyben „a normatív rekonstrukció módszerének kell érvényesülni.” A normatív rekonstrukció módszere első körben azt jelenti, hogy a társadalomfilozófus a társadalmi valóságot nem változtatlan és egyszer és mindenkorra, végérvényesen megismert objektumként fogja fel. Inkább olyan szféraként, melynek analízise során felmutathatók azok az intézmények és gyakorlatok, amelyek hozzájárulnak a megfelelően azonosított társadalmi formáció alapnormáinak reprodukciójához. Egy téves Hegel-interpretáció szerint – mondja Honneth – ez egyet jelent azzal a konzervatív pozícióval, amely szerint a normatív társadalmi rekonstrukció valójában azoknak a gyakorlatoknak és morális intézményeknek a stabilizálására törekszik, amelyeknek döntő jelentősége van a status quo fenntartásában. Honneth azonban a hegeli elméletből sokkal inkább egy olyan társadalomelméletet szeretne kinyerni, amely a fennálló rendszerrel szembeállítja a társadalmi gyakorlatok sokszínűségét, amelyekben a hatalmi konstellációval szembeállítható normatív beállítódásaink gyökeredznek.<sup>16</sup>

Honneth így a normatív rekonstrukció programját összekapcsolja egy kritikai analízis programjával, és a negyedik preszuppozíciójában kifejezésre juttatja, hogy a felvázolt módszertani eljárás nem vezethet „az erkölcsiség már fennálló instanciáinak megerősítéséhez”.<sup>17</sup> Még mindig kétségek merül-

---

<sup>15</sup> Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In: *Constellations* 2014. 21. 72-74.

<sup>16</sup> Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 24-25.

<sup>17</sup> Im. 30.

hetnek fel azonban, hogy az eddig felvázolt előfeltevések fényében kivitelezhető-e egy kritikai elmélet. Christoph Möllers, német jogfilozófus például problematikusnak tartja, hogy Honneth a normákat nem kognitív módon felfogható igazságosság-elvekhez, hanem a társadalmi gyakorlathoz köti, és hogy elképzelhetetlennek tartja egy a társadalmi gyakorlatoktól függetleníthető morális perspektíva érvényesülését. A probléma, hogy ezáltal lehetlenné teszi „van” és „kell” szétválasztását. Honneth így nem tud meggyőző kritériumot felállítani a társadalomfejlődés egészséges és patológikus vonásainak megkülönböztetésére, és inkább az olvasók benyomásaira hatva igyekszik érvényre juttatni saját politikai meggyőződéseit.<sup>18</sup>

E bírálattal szemben viszont elmondható, hogy Honneth teoretikusan kijelöli a kritika normatív alapjait. Korábbi gondolatmenetéhez kapcsolódva felveti, hogy a társadalmi intézmények fenntartása csak azáltal lehetséges, hogy társadalmunk tagjai hallgatólagosan bizonyos közös ideálokat fogadnak el cselekvésük során, és hogy közös etikai ideálok minden intézmény és alrendszert működését áthatják. Kissé leegyszerűsítve úgy láthatjuk, hogy a legelnyomóbb családi kötelékeken belül is a szeretetteljes kapcsolat kialakítására való vágy képezi az összetartás alapját. A modern demokratikus politika kiélezett konfliktusai közepette is elmondható, hogy az egyes pártok, civil fórumok kialakulását az aktoroknak az a vágya is motiválja, hogy együttműködésük során valamilyen kommunikatív módon szerveződő hatalom szerveivé váljanak; és bizonyára a torz, az egyenlő részvételi feltételeket nélkülöző piac szereplői előtt is egy olyan aréna képe sejlik fel, amelyben a formális szereplők szabad versenyben, egymással rivalizálva és szövetkezve tisztas nyereségre tehetnek szert. Honneth szerint, amennyiben léteznek közös idealizációk, olyan normatív szempontok is azonosíthatók, amelyek racionálisan kifejtve egy társadalomkritika kezdőpontjaivá tehetők. „Van” és „kell”, pontosabban az elemzés leíró és normatív szempontja így nem egy tényfeltáró és egy szabadonálló morális perspektíva kettősségére épül, hanem egyrészt a társadalom tagjai által hallgatólagosan elfogadott értékek feltérképezésére, másrészt a társadalomnak, mint ezeknek az értékeknek a nem adekvát módon való megvalósulásának felmutatására. Mindenesetre a társadalmi progresszió, amely Honneth könyve alapján kirajzolódik, nem a társadalom egyszeri és radikális átalakítására épül, hanem egy korrekcióra, melynek során a társadalom tagjai felismerik legkézenfekvőbb, a társadalom újratermelődéséhez is szükséges értékeiket, és ezek megvalósulásához vezető legadekvátabb cselekvési formákat.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Christoph Möllers: *Frei macht, was ohnehin geschieht*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2011. 08. 23.

<sup>19</sup> Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 106.



Elemzésünk során láthattuk, hogy Honneth célja a *Das Recht der Freiheit* elméleti bevezetőjében, hogy „rehabilitálja” Hegel Jogfilozófiájának szemléletét a kortárs társadalomfilozófia számára. Nem nehéz azonban észrevenni, hogy emellett fontos érveket szolgáltat egy teleologikus igazolási stratégia számára. Egyrészt Hegelre támaszkodva azt feltételezte, hogy a társadalom alapszerkezetét racionálisnak kell tekintenünk, hogy nincs egyéb mércénk a társadalomkritika számára, mint azok a normák, amelyek a polgári társadalmat eredendően meghatározzák, és hogy a társadalmi patológiákat csak ennek az „eredendő” normarendszernek a torzulásaiként tudjuk interpretálni. Ez a gondolat egy „történelemtelológiai” nézőpontot feltételez, amelyben a partikuláris döntések és cselekvések egy történelmileg kikristályosodott „gyakorlati ész” nézőpontjából ítéltetők meg.<sup>20</sup> Honneth társadalomtudományos nézőpontjából az a tanulság lehet fontos, hogy az intézmények újratermelődése a társadalom tagjaitól érték-szemponatok által meghatározott azonosulást követel meg, így a tagok által követett alapvető célok rekonstrukciója nélkül a társadalom működésmódja sem érthető meg. Filozófiai szempontból viszont az a nézet a hangsúlyos, hogy az adott társadalmi körülmények között a társadalom tagjainak cselekvését, értékrendszerét alapvetően meghatározó célok rekonstrukciója nélkül az általános igazságosság-elvek üresek és a társadalmi cselekvések megítélésekor semmitmondóak lesznek. Ezeknek az „alapjavnak” az azonosítása nélkül az öntudatos modern polgár fogalma sem ragadható meg adekvát módon, következésképpen nem tudjuk feltárni azokat a motivációs forrásokat sem, amelyek a szerződéses megállapodás eredményét érvényessé teszik. Összességében úgy tűnik, hogy az általános, a reális társadalmi folyamatoktól függetleníthető kantiánus-procedurális vagy egy ennek megfelelő szerződéselméleti felfogás nézőpontjából nemcsak lehetetlen átlátni a reális társadalmi folyamatokat, de a normatív igazolás végső instanciáit sem adottak a számunkra. Egy adekvát módon meghatározott normatív társadalomfilozófia így csak egy újrafogalmazott teleologikus program keretein belül lehetséges.

Honneth szövegének elemzésével azonban a teleologikus program bizonyos korlátai is kirajzolódnak. Egyrészt úgy tűnik, hogy a teleologikus igazolás igénye – Honneth szándékai ellenére – kezdettől feszültségbe kerül a kortárs, komplex társadalmak valóságával. A teleologikus igazolási stratégiák (legyen szó Hegel történeti teleológiájáról vagy Arisztotelész poliszcentrikus elméletéről), olyan körülmények között voltak sikeresek, ahol egy többé-kevésbé változatlan társadalmi struktúra háttére előtt releváns volt az a feltételezés, hogy a polgárok által követett alapvető célok az elmélyült

---

<sup>20</sup> Im. 22.

filozófiai elemzés során azonosíthatók. A kortárs, érték szempontok szerint szegmentált társadalmakban ez a feltevés kevésbé tűnik megalapozottnak. Azt is láthattuk, hogy a Honneth által megkívánt teleologikus igazolás a kritika nézőpontját valamilyen módon a társadalmi cselekvők által tételezett „alapjavakhoz” kapcsolná. Így viszont Honneth-nek újra és újra el kell hárítania azt a gyanút, hogy a társadalomfilozófiai érvelés során pusztán a saját maga által preferált célokat azonosítja a „mindenki által hallgatólagosan elfogadott célokként.” A radikálisok oldaláról azzal az ellenérvvel kell megküzdnie, hogy a konkrét történelmi-társadalmi szituációban azonosított „alapvető célokhoz” kapcsolódó kritika nem mond-e le kezdettől fogva a kortárs társadalmi viszonyokra nemet mondó kritikai elmélet programjáról.

## 2.1. TÚL A PROCEDURALIZMUSON

Axel Honneth a korábbi, elismerés-elméleti műveiben is a kantiánus-procedurális elmélettel szemben határozza meg normatív elméletének módszereit. A kritika célpontja ekkor leginkább Habermas. Kritikájának alapja a belátás: ahhoz, hogy önmagunkra, mint a racionális diskurzusok résztvevőire gondolhassunk, már a vitákat megelőzően legitim követelmények sorát kell támasztanunk másokkal szemben. Hogy olyan személynek tudjuk magunkat, aki egy vitában érvényességi igényeket tud megfogalmazni, igen hosszú tanulási folyamatra van szükség. Elkerülhetetlen része a személyiségfejlődésünknek, hogy megtanuljuk átvenni a másik egyén perspektíváját és értékelni tudjuk a mások által fontosnak tartott célokat, értékeket.<sup>21</sup> Anélkül sem válhatunk kompetens vitapartnerre, ha élettörténetünk során (például a szeretet viszonyaiban) soha nem érezzük saját, önállóan választott céljainkban megerősítve magunkat.<sup>22</sup> Ezek a példák másokkal szemben támasztott, gyakran tudatosan meg sem fogalmazott igényeinket körvonalazzák, melyeknek pusztán diskurzus-feltételekként való interpretálása teoretikus beszűkülést jelent: itt az önálló és értelmes élethez szükséges igények körvonalázásáról van szó. Feltehetően ezek az érvek azok, amelyek Honneth-et annak belátására készítetik, hogy a társadalommal szemben támasztott normatív elvárásokról többet mondhatunk, mint ami az igazolás fogalmából analiti-

---

<sup>21</sup> Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung - Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994. 196-197.

<sup>22</sup> Honneth, Axel: *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*. In. Axel Honneth és Nancy Fraser: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003. 153.

kusan kibontható.<sup>23</sup> Honneth szerint inkább egy arisztotelészi értelemben vett teleologikus elméletre van szükség, amelynek keretein belül felvázolhatóak azok a legalapvetőbb célok, melyek nélkül az egyén nem élhet fájdalom és megvetés nélküli teljes életet a társadalmában.<sup>24</sup> E projekt szempontjából azonban kézenfekvő a kérdés: vajon nem veszíti-e el az objektíválható érvényességi kritériumok felvázolásának lehetőségét az a kritikai elmélet, amely a kritika fókuszát a procedurális kritériumok azonosításáról történetileg változó társadalmi célok és a szubjektív társadalmi sérelmek azonosítására irányítja át? És vajon összeilleszthető-e a teleologikus igazolás igénye a plurális társadalmak valóságával, amely az erényes polgárok életét meghatározó, közös célokat tételező polisz politikai ideáljától igen messze került?

Honneth elméletének egyik fontos feltevése, hogy lehetséges olyan kritika, amelynek perspektívája az önmaga integritását megóvni akaró individuum nézőpontjához köthető. A másik, hogy az integritás feltételrendszere az identitásfejlődés történetileg kialakult formáinak tanulmányozásával megragadható. Úgy gondolja tehát, hogy azok az aspektusok, amelyekből magunkra, mint önazonos szubjektumra tekintünk, nem függetlenek a történeti processzustól, amelyben a rendi társadalmak polgári kapitalista társadalmakká alakultak. A polgári kapitalizmust e feltételezésekből kiindulva sajátos elismerési rendként jellemzi, amely az elismerés három szférájának: a *szeretet*, a *jog* és az értékeken alapuló *megbecsülés* szférájának differenciálódásaként jön létre.<sup>25</sup>

## 2.2. JOG ÉS MEGBECSÜLÉS

E szférák jellegzetességeit áttekintve most csak az igazolás szempontjából két fontosabb szférára: a *jog* és a társadalmi *megbecsülés* szférájára fordítok figyelmet. Ami a jogrendszerrel illeti, Honneth szerint a rendi jellegű társadalmakban a tagok jogainak elismerése közvetlenül ahhoz a társadalmi értékhez kapcsolódik, amely a származási csoport, továbbá életkor vagy funkció által megilleti őt; az egyes személynek annyi „joga van”, amennyit a státuszához kötődő „becsület” megkövetel a társadalom többi tagjával szemben. A piaci viszonyok kiterjedésével, az uralom metafizikai alapjainak eltűnésével azon-

---

<sup>23</sup> Im. 152.

<sup>24</sup> Im. 154.

<sup>25</sup> Ranke, Wolfgang: Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth. *Monatshefte* 2005. 97(2): 171. Honneth, Axel: *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*. In: Axel Honneth és Nancy Fraser: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003. 163.

ban a jogok egyes személyekhez rendelése leválik a szokásrendszer hierarchikus viszonyairól, és a státuszról függetlenül, egyenlő módon megkövetelhető jogi elismerés formájában születik újjá.<sup>26</sup>

Honneth a morális rend átalakulásának e mozzanatát Peter L. Berger és munkatársainak szociológiai elemzésére támaszkodva egy olyan transzformációként írja le, melynek során a hierarchikusan hozzárendelt rendi *becsület* egyenlő módon megkövetelt emberi *méltossággá* válik. Berger és Honneth vélhetően elfogadja, hogy a becsület úgy alakul át a modernségben mindenki által igényelhető emberi méltossággá, hogy közben a becsület- és méltóság-igény között bizonyos strukturális hasonlóságok megmaradnak. Mindkettő esetében a személyiségfejlődést meghatározó tényezőről van szó. Ha az egyén méltóságában állandó megaláztatásnak van kitéve, az ugyanolyan visszafordíthatatlanul rombolja le az egyén önmagáról alkotott pozitív képét, és bénítja le az egyént, mint a rendi társadalmakban a család becsületének sárba tiprása. Mindkét esetben azt látjuk továbbá, hogy a tiszteletet kinyilvánító eljárás túlmutat az adott személy erkölcsi támogatásán. A tiszteletnek mindkét esetben ki kell terjednie a materiális környezet megóvására: a test épségének védelmére, a megjelenésnek, a lakókörnyezetnek az elvárások szerinti megóvására.<sup>27</sup>

A becsület-igény méltóság-igény által történő kiszorítása azonban radikálisan átalakítja az individuális identitásképződés mikéntjét. A rendi társadalmak individuumai csak akkor élheti meg önazonosságát, ha a nyilvánosságban vagy harci helyzetben a státuszát vagy az eredetét kifejező szimbolikát használja. A „méltóság világában” zajló identitásképződésnél ennek ellentéte érvényesül: az egyén akkor élheti meg önazonosságát, ha minden, a társadalom által ráerőltetett szereptől emancipálódik. A „becsület társadalmában” az identitás megszerzésének mélyen historikus módjáról van szó: az egyén csak akkor lehet önmagával identikus, ha „prototipikus” cselekvések végrehajtása során közvetlenül a nagy elődökhöz kapcsolódik. A „méltóság világában” viszont az ilyen típusú cselekvés történeti misztifikációnak minősül, amely tartósan gátolja az egyén autonóm céljainak felismerését.<sup>28</sup> A „jogi elismerés szférájának differenciálódása” ebből a szempontból azt jelenti, hogy az identitásképzés fontos eleme, az *öntisztelet* megszerzése leválik a társadalmi hierarchiában betöltött szerepről, az egyénnek és családjának történetéről. A

---

<sup>26</sup> Honneth, Axel: *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*. In: Axel Honneth – Nancy Fraser: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003. 164-165.

<sup>27</sup> Berger, Peter L.; Berger Brigitte; Kellner, Hansfried: *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main, New York, Campus-Verlag, 1987. 80.

<sup>28</sup> Im. 81.

jogi elismerés csatornáinak megteremtésével az egyén úgy „ver hidat” a társadalom egésze és önmaga között, hogy a kapcsolat már nem a státusz vagy a szerepelvárások által közvetített.<sup>29</sup>

A becsület eszméjének transzformációja a másik oldalról a társadalmi értékek artikulációjának megváltozását érinti. Két társadalomtörténeti folyamatot érdemes itt szem előtt tartani: egyrészt a feltörekvő polgárság kiszorítja a nemességet a társadalomszervezésből. Másrészt a protestáns vallások hatására a hivatás jellegű munka szerepe felértékelődik. E két folyamat abba az irányba hat, hogy a rendhez és a származáshoz kötött becsületkódex érvényességi ereje megtörik, és egyre inkább az ipar és a kereskedelem által dominált versenyben elért hely határozza meg az értéket. Az egyén szintjén innentől mindenkinek egyénileg is meg kell küzdenie értékeinek felmutatásáért, önbecsüléséért. Vagy a rögzített teljesítmény-mércék szerinti értékeket kell tudnia felmutatni, vagy harcolnia kell a domináns teljesítmény-kritériumok újraformálásáért, melynek kontextusában értékeit komoly hozzájárulásként tudja elfogadtatni. A modern társadalmi struktúrát érintő leglényesebb változás Honneth szerint, hogy létrejön a modern státuszhierarchia, amelyben az egyes társadalmi csoportokhoz rendelt értékek elválaszthatatlanok a vélt funkcionális hasznosság vagy az elképzelt társadalmi hozzájárulás képzetétől.<sup>30</sup>

### 2.3. HONNETH IGAZSÁGOSSÁG-ELVEI

Honneth számára a polgári kapitalista társadalmak differenciálódásának bemutatása nem csak a társadalomtudományos analízis célját szolgálja. Úgy gondolja, hogy az individuális személyiségfejlődés oldaláról három olyan szférát azonosított, amelyek megfelelő működését jól körülírható interakciós minták határozzák meg. Úgy gondolja továbbá, hogy a kölcsönös *szeretet*, mint intim viszonyok kitüntetett normája, az *egyenlőség*, mint a jog vezető normája, és a *teljesítmény*, mint a modern módon hierarchizált társadalom legfőbb normája olyan elveket körvonalaz, amelyek az interakciókban résztvevő társadalmi szereplők és a társadalomkritikus számára is orientációs erővel bírnak. Ezeknek az elveknek a normatív kötőereje abból ered, hogy megsértésük rontcsolja azt a struktúrát, amely az egyén és a társadalom

---

<sup>29</sup> Im. 80.

<sup>30</sup> Honneth, Axel: *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*. In: Axel Honneth és Nancy Fraser: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003. 163.

közötti kapcsolatteremtés lehetőségét a rendi társadalmak hanyatlása után lehetővé teszi.

Kérdésem, hogy az egyéni integritás-igény modern feltételeinek feltárását célzó elmélet olyan szilárd fogódzókat nyújt-e a társadalomban fellelhető igazságtalanságok azonosításához, amelyeneket egy normatív elmélettől elvárunk? Honneth elemzése mögött talán az a feltevés rejlik, hogyha a társadalomkritikus az emberi méltóságában sértett egyének nézőpontjával azonosul, egyszerre válik képessé a társadalomban megélhető tipikus szenvedés-formák észlelésére, és univerzális formára hozható igazságosság-elvek körvonalazására. Honneth előtt azok a példák lebegnek, amikor kvalitásokkal rendelkező egyéneket faji vagy nemi alapon, alacsony pozíciójuk miatt megfosztanak az életüket érintő fontos döntések egyéni meghozatalától. A méltóságon esett sérelemnek azonban olyan példáival is találkozhatunk, amelyek Honneth intencióinak ellentmondani látszanak. Egyes hagyományos amerikai közösségek tagjai például emberi méltóságukon esett csorbaként élik meg a fegyvertartás szigorítására vonatkozó terveket. Sérelmeiket integritásuk megsértéseként artikulálják: a fegyvertelen ember „meztelen”, elveszíti a férfiúi önbecsülését, ha úgymond nem tudja megvédeni családját és anyagi környezetét. Ha a kritikai teoretikus nézőpontját az emberi méltóság megsértésének ilyen típusú (egyébként őszinte) kinyilvánításához kapcsoljuk, akkor ellentmondunk annak a baloldali intenciónak, hogy ebben az esetben inkább az erőszak és a fegyvergyártás befolyásának csökkentése mellett érveljünk. Itt a méltóság sérelmét kifejező személlyel való azonosulás mintha éppen az elnyomás minden kontextusára érzékeny, univerzális igazságosság-elvről való lemondást jelentené.

Akkor is nehéz dolgunk van, ha a teljesítmény-elv esetében a legitimációs kritériumokat keressük. Honneth rétegződés-elmélete szerint a modern polgári társadalmakra jellemző státushierarchia kialakulása nem értékviszonyoktól független funkcionális differenciálódás eredménye (mint Luhmannál vagy Habermasnál). A társadalmi státusz-rend átalakulása az érték-tulajdonítás radikális átalakulásának már bemutatott folyamatához köthető. Az egyén társadalmi pozícióját az határozza meg, hogy a társadalom többi tagja, az egyéni teljesítmény egy uralkodó interpretációja szerint, értékeket rendel hozzá. Honneth azonban jól látja, hogy az egyéni teljesítmény értékelése a modern társadalmakban gyakran igen merev séma szerint működik. Rendszerint az anyagilag független, fehér férfiakkól álló polgárság és az általa végzett tevékenységek jelölik ki a modern érték-rendszer főbb viszonyítási pontjait, háttérbe szorítva alternatív teljesítmény-interpretációk létjogosultságát.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Im. 166.

Ebből a példából viszont az is következik, hogy mind a társadalmi státus-quo fennmaradásáért küzdő egyének, mind a perifériára szorult egyének az individuális teljesítményük elismerését fogják követelni a társadalommal szemben. De pusztán abból az elvből kiindulva, hogy nagyobb teljesítményért nagyobb elismerés jár, nem tudjuk megkülönböztetni a teljesítmény-interpretáció ideologikus és emancipatorikus erejű változatait.

#### 2.4. A TELEOLOGIKUS IGAZOLÁS HATÁRAI

Honneth lehetséges válaszának körvonalazásához látnunk kell, hogy az az átalakulás, melynek során a rendi becsületfogalom kettéválik, és az emberi méltósághoz kötődő normákként és egyéni teljesítményként megjelenő értékeként születik újjá, nem csak az értékhierarchia átalakulásának társadalmi folyamatként jellemezhető. Egy „morális forradalom” leírásáról van szó: a racionális és nyilvános érvelés feltételeinek radikális átalakulásáról. Számos szerzőnél megtalálhatjuk annak a folyamatnak a leírását, melynek során az arisztotelészi értelemben vett „jóról” szóló diszkusszió kettéválik, és egyrészt a helyes életvezetésről, másrészt az univerzális igazságosságról szóló érvelésként születik újjá. Alasdair MacIntyre az értelmes élet fundamentumainak felszámolásáról beszél. Úgy gondolja: az állítólag univerzális és kontextus-független „emberi” normák szerint cselekvő modern egyén elveszíti a közösség, a tágabb értelemben vett polisiz által meghatározott *teloszt*, enélkül viszont soha többet nem találhatja meg a társaival közös viszonyítási pontot, a közös racionális érvelés alapját.<sup>32</sup>

Egy lehetséges interpretáció szerint<sup>33</sup> Honneth-nek az *egyenlőségelv* és a *teljesítményelv* differenciálódásáról szóló elemzése az optimistább habermasiánus diagnózishoz kapcsolódik. Habermas MacIntyre-rel szemben a jó életről, valamint a tradíció helyes értelmezéséről szóló „etikai perspektívának” a kontextus-független „morális perspektívától” történő elválását az autonóm egyén lehetőség-feltételeinek megszületéseként írja le. Így teremthető meg annak lehetősége, hogy a racionálisan érvelő egyén más tradíciókkal vagy etikai meggyőződéssel rendelkező személy nézőpontjából is át tudja tekinteni a világot, és igent vagy nemet tud mondani annak a tradíciónak az előírásaira is, melynek kontextusában felnőtt. Honneth megtartja a

---

<sup>32</sup> MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987. 203, 263. Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 156. 311-312.

<sup>33</sup> Ranke, Wolfgang: *Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth. Monatshefte* 2005. 97 (2).

morális fejlődésre vonatkozó tézist, de a morális individuum kifejlődését társadalom-immanens folyamatként: az individuumnak a modernitásban kibontakozó potenciális nyereségeként írja le. Eszerint a három elismerési szféra differenciálódásával megnő annak az esélye, hogy az egyén gyökeresen eltérő szerepelvárások perspektívájából tekintsen önmagára. De a legfontosabb, hogy egyszerre tudja magát és a társadalom többi tagját bizonyos teljesítmények felmutatására képes egyénként és potenciálisan egyenlő méltóságra számot tartó individuumként megjeleníteni. E perspektívaváltás lehetősége felgyorsította a plurális társadalmak létrejöttét. Egyben azt a kényszert róttá a társadalom tagjaira, hogy – ha el akarják kerülni a szenvedést – az eltérő élettervekről szóló vitákban az egyenlő méltóság univerzálisabb nézőpontjából is felülvizsgálják a felmerülő érvényességi igényeket.

E „habermasiánus” értelmezés nézőpontjából körvonalazható egy válasz az igazságosság-kritériumok meglétét firtató kérdésünkre. Eszerint az, hogy a modern társadalmakban a dominánssá váló teljesítmény-interpretációk racionálisan és széles körben bepanaszolhatók, annak köszönhető, hogy plurális teljesítmény-mintáktól függetlenül egyenlő méltóságra, egyenlő jogi elismerésre igényt tartó individuumnak tudjuk magunkat és ennyiben perspektívaváltásra vagyunk képesek. Így vannak olyan teljesítmény- és érték-interpretációk (a példa szerinti fehér/középosztálybeli/férfi központú interpretáció) amelyek „illegitimmé” vagy „észellenessé” válhatnak, ha a társadalom jelentős része (nők/nem polgári munkavállalók/a társadalom periferiáján élők) a méltóság univerzálisabb elvárásain keresztül is artikulálni tudja saját sérelmeit és értékrendszerének létjogosultságát. A szabad fegyvertartásért küzdő amerikai polgárok példája persze arról szól, hogy a kortárs társadalmakban az emberi méltóság egymásnak ellentmondó koncepciói feszülnek egymásnak. Honneth azonban nem egy mindenki által elfogadható méltóság-koncepció kikristályosodásáról, hanem egy szempontrendszer önállósodásáról ír. A méltóság szempontjának differenciálódása pedig a bemutatott nézőpontból lehetővé teszi, hogy a másokban életformájától és társadalmi státuszától függetlenül saját magunkhoz hasonlóan szenvedésre képes lényt lássunk, akinek a morális integritása védelmet igényel.

A felvázolt Honneth-interpretáció azonban problematikus. Honneth korábban annak a nézetének adott hangot, hogy az individuumnak a társadalommal szemben megfogalmazott jogos igényeit nem lehet egy procedurális elmélet keretein belül számon kérni. Hogy egy olyan elmélet kidolgozására van szükség, amelynek nézőpontjából a modern individuum teljes életéhez elengedhetetlen javakat konkretizáljuk.<sup>34</sup> Egy ilyen teleologikus elmélet

---

<sup>34</sup> Ld. pl. Honneth, Axel: *Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice*. Acta Sociologica 2004, 47. (4) 356.



nézőpontjából azonban elveszik az a lehetőség, hogy „etika és morál” „jó élet és igazságosság” között olyan erős határvonalat húzzunk, mint amit végül a habermasiánus interpretációnkban megtettünk.

Ez a probléma Honneth gondolkodásának egy jellegzetes feszültségére is rávilágít. Kétkelhetünk abban, hogy a Honneth által preferált teleologikus nézőpontból az emberi méltóság szempontjának dominanciájára épülő elmélet igazolható. Honneth egy 2004-es interjújában azt mondta, valójában egy olyan teleologikus elméletben gondolkodik, amelyben a modern társadalmakban azonosított célok kellőképpen „vékonyak” vagy „formálisak” ahhoz, hogy ne mondjunk le az egyenlő méltósággal rendelkező individuumok plurális társadalmának lehetőségéről.<sup>35</sup> Ha azonban a kritikai teoretikus egy külső szempont: az ésszerű pluralizmus szempontja felől mérlegelni tud a társadalomban kirajzolódó „szűk” és „tág” értelmezések között, akkor éppen abba a deontologikus-procedurális perspektívába helyezte magát, amelynek leküzdése a teleologikus elmélet megalkotását motiválta.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

Berger, Peter L.: Berger Brigitte; Kellner, Hansfried: *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt am Main; New York, Campus-Verlag, 1987.

Claassen, Rutger: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21.

Forst, Rainer: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Axel Honneth – Gwynn Markle: *From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth*. *Acta Sociologica*, Vol. 47, No. 4, (Recognition, Redistribution, and Justice), Dec. 2004.

Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011.

Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

---

<sup>35</sup> Axel Honneth-Gwynn Markle: *From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth*. *Acta Sociologica*, Vol. 47, No. 4, (Recognition, Redistribution, and Justice), Dec. 2004. 389.

- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001.
- Honneth, Axel: *Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice*. *Acta Sociologica* 2004, 47. (4).
- Honneth, Axel: Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy – Honneth Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch – philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.
- Axel Honneth – Nancy Fraser: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987.
- Möllers, Christoph: *Frei macht, was ohnehin geschieht*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2011. 08. 23.
- Ranke, Wolfgang: *Integrität und Anerkennung bei Axel Honneth*. *Monatshefte* 2005. 97. (2).
- Siep, Ludwig: *Wir sind dreifach frei*, Die Zeit 2011. 08. 18.

## AZ ÁLLAM BOLONDJAI – A VÁNDOR ÉS ÁRNYÉKA 232. AFORIZMÁJÁNAK ÉRTELMEZÉSÉHEZ

---

KÖVÁRI SAROLTA

Mai előadásomban *A vándor és árnyéka* 232. aforizmájának megértéséhez szeretnék közelebb kerülni. Az aforizma teljes szövege Horváth Géza fordításában a következőképpen hangzik: „Állam-bolondok. – Miután megszűnt a királyság, a király már-már vallásos szerepére a görögöknél a poliszra tevődött át. És mivel egy fogalom több szeretetet bír el, mint egy személy, és a szerető embert sem vágja oly gyakran fejbe, mint teszik azt a szeretettek (mert minél jobban érzik úgy, hogy szeretik őket, többnyire annál gátlástalanabbak, míg végül már nem is érdemesek a szeretetre, és szakadás következik be), ezért a poliszt és az államot jobban tisztelték, mint a fejedelmeket korábban bármikor. A görögök a régi történelem állam-bolondjai, – az újabb történelemé más népek.”<sup>1</sup> Az aforizmában tehát az állam iránti már-már vallásos tiszteletről, rajongásról van szó, amely történeti fejlődés eredményeként jelenik meg, a múltban a görögökre, a jelenben pedig más népekre jellemzőként – utóbbiakat Nietzsche közelebről nem jelöl meg. Másfelől az aforizmában ellentétbe kerül egymással fogalom és személy, melyek közül az előbbi az utóbbinál nagyobb szeretet kiváltására mutatkozik képesnek. Az alábbiakban ezeket a problémákat szeretném körüljárni elsősorban az *Emberi, nagyon is emberi* egyéb, tematikusan kapcsolódó aforizmáinak bevonásával, majd arra teszek kísérletet, hogy megmutassam: a 232. aforizma egy Arisztotelész-kritikát is magában foglal.

A 232. aforizma közvetlen kontextusát tekintve mintha *A vándor és árnyéka* 230. aforizmájának gondolatmenetét szőné tovább: ott Nietzsche arról elmélkedik, hogy a görögöknél még teljesen természetes volt, hogy a fejekben *egy* fogalom uralkodjon a többi felett, azaz ez határozza meg az egyén értékrendjét és cselekvéseit. Ma azonban, amikor a fejekben a „fogalmak *demokráciája* uralkodik”, vagyis több fogalom vezet bennünket, egyetlen fogalom eluralkodását „fixa ideának”, „rögeszmének” nyilvánítjuk, ezért a 3. század Athénjának görögjei a mi szemünkben „bolondoknak” látszaná-

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi II.*, Budapest, Cartaphilus, 2012. 219. Fordította Horváth Géza.

nak.<sup>2</sup> A 232. aforizma fényében úgy tűnik, a rögeszme, amely a görögöket gyötri, vagyis a fogalom, amely tudatukat betölti, az *állam*, a *polisz*. A két aforizma közt azonban lényeges különbségek is vannak: egyrészt a 230. aforizmában nem népek, hanem egyének rögeszméiről van szó, másrészt ott a régi és a modern közti *ellentét* a hangsúlyos, míg a 232. aforizma zárata szerint ma is vannak népek, amelyek hasonlóan viszonyulnak az államhoz, mint a görögök. A későbbi aforizma tehát csak részlegesen kapcsolódik a korábbihoz, a „bolondság” mindenestre mindkét aforizmában a valamely fogalomhoz való ragaszkodás, az ez iránti nagy mértékű elkötelezettség leírására szolgál – a 230. aforizma szerint mai perspektívából.

Fontos, hogy ez az elkötelezettség *fogalmak* iránt nyilvánul meg. A vélemény, hogy az emberek fogalmak iránt nagyobb odaadással viseltethetnek, mint személyek iránt, A *vándor és árnyéka* 80. aforizmájában is feltűnik a vallás kapcsán. Nietzsche itt isten személytelenségét a vallás iránti hűség előfeltételként kezeli: „Minél inkább magáért való [für sich] személynek tartották Istent, annál kevésbé voltak hűségesek hozzá. Az ember sokkal jobban kötődik gondolatban kialakított képeihez, mint legszeretettebb szeretteihez: ezért áldozza föl magát az államért, az egyházért és istenért is – amennyiben saját teremtménye, *saját gondolata* marad, és nem válik túlságosan személyessé.”<sup>3</sup> A személy a 80. aforizma szerint ellentmondásra, „perlekedésre” hív fel, az elemzésem középpontjában álló, 232. aforizma szerint pedig éppen az iránta táplált szeretet miatt érdemtelenné válik erre a szeretetre, mivel általa elbizakodott, erőszakos és gátlástalan lesz. A királyok és fejedelmek, vagyis a hús-vér emberek tehát a jellembeli torzulásaik miatt nem maradhatnak a szeretet tárgyai, és isten, amennyiben magáért való, önmagunktól független személyként képzeljük el, szintén szembekerül az őt elgondoló vágyaival és igényeivel. A fogalmak ezzel szemben nem csak nem beszélnek vissza, de mint az ember legsajátabb teremtményei, mindenben alávetik neki magukat, így végtelen szeretet hárulhat rájuk, anélkül, hogy csalódást okoznának.

Az állam tehát ilyen fogalom, sajátosan emberi alkotás. Nietzsche, mint ismeretes, a nyelvet már korán kritikának vetette alá, és számára a nyelvi természetűként értett fogalom már *Az emberi, nagyon is emberit* megelőzően sem volt képes arra, hogy a világ lényegét kifejezze, vagy akár a körülöttünk lévő dolgokat visszaadja. A *nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* szerint a fogalmak nem csak a magában való dolgot nem tükrözik, de az általunk érzékelt világ megragadására is csak korlátozott mértékben képesek, hiszen a szavak metaforikus eredetük miatt már eleve eltávolodnak az

---

<sup>2</sup> Uo. 218.

<sup>3</sup> Uo. 169.

érzékelés tárgyaitól, a szavakból a fogalmak pedig olyan általánosító eljárás révén jönnek létre, amely a dolgok individuális különbségeit elfedi.<sup>4</sup> Az *emberi, nagyon is emberi* első könyvének 11. aforizmája sok tekintetben a korábbi, hagyatékban maradt nyelvkritikai írás gondolatait visszhangozza, így Nietzsche itt is megállapítja, hogy a nyelvben „az ember saját világot állított a másik mellé”, illetve „hosszú ideig *aeterna veritatis*-ként hitt a dolgok fogalmaiban és neveiben [...], valóban azt képzelte, hogy a nyelvben a világ megismerését ragadja meg.”<sup>5</sup> Itt azonban Nietzsche, eltérően korábbi írásától, ahol a nyelv művészi használatának szükségessége mellett áll ki, a nyelvet és annak ilyen fejlődését hasznosként írja le: „Nagyon későn – csak mostanában – kezd felderengeni az emberekben, hogy a nyelvbe vetett hitükkel iszonyatos tévedést terjesztettek. Szerencsére már késő, semhogy vissza lehetne fordítani az ezen a hiten alapuló ész fejlődését.”<sup>6</sup> A nyelv tehát az emberi ész fejlődésének megalapozója és előremozdítója, a gondolat alakító szerve, akárcsak Humboldttnál,<sup>7</sup> csak hogy Nietzsche számára ez a teljesítmény nem a körülöttünk lévő világ megismerését, hanem egy másik világ felépítését jelenti.

Az állam pedig maga is fogalmi építményünk része, és ezen belül azáltal tart kiemelt helyre igényt, hogy szeretet, rajongás, sőt, áldozat kapcsolódik hozzá. Erre pontosan azért alkalmas, mert fogalom, vagyis mert nem tőlünk független, vágyainknak ellentmondó, elbizakodottá és erőszakossá váló létező, hanem a mi alkotásunk; de persze nem minden fogalom olyan fontos az emberi életben, mint éppen ez. Az állam olyan fogalom, amely nagymértékben meghatározza az emberek cselekvéseit, amely, a valláshoz hasonlóan, intézményesül, ám az állam is osztozik a fogalmaknak, illetve az emberi alkotásoknak abban a sorsában, hogy változik, sőt, Nietzsche szerint felbomlása is előre látható.

Az *Emberi, nagyon is emberi* egészét tekintve A *vándor és árnyéka* 232. aforizmjának értelmezéséhez mindenképpen érdemes figyelembe venni az

<sup>4</sup> Vö. Friedrich Nietzsche: A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról, *Athenaeum* 1992. 3. 6. Fordította Tatár Sándor.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi [I.]*, Budapest, Osiris Kiadó, 2008. 23. Fordította Horváth Géza.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> Vö. Wilhelm von Humboldt: „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásairól”, In. uő: *Válogatott írásai*, Budapest, Európa Kiadó, 1985. 95. Fordította Rajnai László. Nietzsche számára Humboldt nyelvelfogását elsősorban Gustav Gerber közvetítette. Ezzel A *nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* vonatkozásában disszertációm *Nyelvkritika via Gustav Gerber* című fejezetében foglalkoztam: Kővári Sarolta: *A zene erejétől a nyelv hatalmáig, Nietzsche korai nyelvelfogása*, 168-186., különösen: 178-180., <https://pea.lib.pte.hu/bitstream/handle/pea/18075/kovari-sarolta-phd-2018.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

első könyv 472. *Vallás és kormányzat* című aforizmáját. Ebben az aforiz-mában ugyanis Nietzsche szintén szót ejt az állam iránti vallásos jellegű tiszteletről, arról a fajta tiszteletről tehát, amely *A vándor és árnyéka* 232. aforizmájában a görögök sajátjaként jelenik meg. A *Vallás és kormányzat* című aforizma meglehetősen hosszan taglalja az állam és a vallás viszonyá-nak alakulását, és ennek lehetséges kimeneteleit. Nietzsche az *Emberi, na-gygyon is emberi* 450. aforizmájára visszamenően<sup>8</sup> a kormányzat kétféle fogal-mát különíti el egymástól: régi fogalma szerint a kormányzat a nép fölött áll, mint erősebb a gyengébb fölött. Ebben a felfogásban a kormányzat a „kiskorú tömeg számára rendelt gyám”, és mint ilyen, nagyban támaszkodik a vallásra, amely segítségére van abban, hogy az emberekkel elfogadtassa a nélkülözést és az élet csapásait, és így fenntartsa a békét.<sup>9</sup> Új fogalma szerint ellenben a kormányzat nem áll a nép felett; „a kormányzat semmi más, mint a nép orgánuma”,<sup>10</sup> nem látnak benne mást, mint „a népakarat eszközt”, „az egyedüli uralkodónak, a népnek a funkcióját”.<sup>11</sup> Az a kormányzat, amely így érti önmagát, mivel nem lehet más álláspontja, mint a népnek, és mivel fel-világosult, már nem támaszkodhat a vallásra, így a vallás magánüggé válik. Ez Nietzsche szerint a vallási érzés megerősödését, és hosszabb távon a val-lási szekták elburjánzását vonja maga után, melyből adódóan, mintegy erre adott válaszul később elterjed a vallástalanság, a kormányzó személyek köré-ben is, ez pedig, „szinte akaratuk ellenére intézkedéseiknek vallásellenes jelleget kölcsönöz.”<sup>12</sup> Az állam iránti „szinte fanatikus lelkesedés” ez után következik be, mégpedig a vallástól elszakadtak körében. A valláshoz hűek ugyanis Nietzsche szerint az állam vallásellenessége miatt támadni kezdik az államot, az államhoz hű vallástalanok pedig az államhoz kezdenek vonzódni. Az állam iránti rajongás alapját tehát itt nem a királyok, hanem a vallások eltűnése teremti meg. Ezt követően Nietzsche szerint két út lehetséges attól függően, hogy a vallásos vagy a vallástalan pártok kerekednek-e felül. A vallásosak győzelmét a „felvilágosult despotizmus” helyreállítása követi, a vallástalanokét ellenben végső soron az állam megszűnése. Ezt az idézi elő, hogy a vallástalanok sem rajonganak többé az állam iránt, és „[e]ttől fogva az egyes emberek az államnak mindig csak azt az oldalát látják, ami hasznos vagy káros lehet nekik, és minden eszközt megragadnak, hogy hatást gyakoroljanak rá.”<sup>13</sup> Így nem lesznek többé hosszú távú tervek, az új törvényeket

<sup>8</sup> Vö. Nietzsche: *Emberi, nagygyon is emberi* [I.], id. kiad. 179.

<sup>9</sup> Uo. 185.

<sup>10</sup> Uo. 179.

<sup>11</sup> Uo. 185.

<sup>12</sup> Uo. 186.

<sup>13</sup> Uo.

újra és újra aláaknázzák, míg végül az állam minden feladatát magánvállalkozások veszik át.<sup>14</sup>

E folyamat végpontja, „az állam fogalmának eltörlése”<sup>15</sup>, Nietzsche szerint nem fenyegető, hanem reményteli esemény, amelynek bekövetkeztét a demokratikus államfogalom már magában foglalja.<sup>16</sup> A folyamat azonban Nietzsche jelenében még az állam iránti rajongásig sem érkezett el, csupán a demokratikus államfogalom kialakulásánál tart, és Nietzsche azt is hangsúlyozza, hogy ezeknek az eseményeknek a bekövetkezését nem jó sürgetni.<sup>17</sup> Nietzsche tehát itt *nem* a görög állam-bolondok kortárs megfelelőiről ír. Arra azonban rávilágít ez az aforizma, hogy az állam iránti rajongás, akárcsak a múltban, úgy a jelenben és a jövőben is a történelmi fejlődés egy állomása, átmeneti és múlandó – akárcsak maga az állam. Különbféle módokon keletkezhet, és különféle módokon érhet véget. Ugyanakkor látható, hogy az állam, valamint a kormányzat és a vallás olyan fogalmak, amelyekkel az ember valóban a saját világát rendezi be, és amelyek ily módon meghatározzák az életét.

Nietzsche a 472. aforizma zárlatában az államfogalom és a vallás alapvető kapcsolatára mutat rá: „A gyámkodó kormányzat érdeke és a vallás érdeke kéz a kézben halad, majd az utóbbi elhalásnak indul, és az állam alapja is megrendül. A politikai dolgok isteni rendjébe, az állam létének misztériumába vetett hit vallási eredetű: ha elsorvad a vallás, az államról is elkerülhetetlenül lehull Ízisz fátyla, és nem ébreszt többé tiszteletet.”<sup>18</sup> Az állam iránti rajongás tehát itt a vallás iránti rajongásból kölesönzöttként jelenik meg, első ízben, a kormányzat régi fogalmának uralma alatt az állam és a vallás összefonódása által, mely az államot is az isteni rend részeként mutatja, másodszor, a kormányzat új fogalmának érvényre jutásakor az állam iránti lelkesedés a vallás pótszereként tör elő. Így a vallás teljes elhalásának végül *szükségképpen* az állam iránti rajongás megszűnéséhez kell vezetnie.

A *vándor és árnyéka* 232. aforizmájában az állam iránti rajongásnak erről a vallásos aspektusáról Nietzsche nem beszél, árulkodó azonban, hogy „a király már-már vallásos szeretete” az, ami a görögöknél „a poliszra tevődött át”. A király személyéhez, ugyanúgy, mint a polisz fogalmához olyan szeretet fűzi a görögöket, amelyet vallásosnak lehet nevezni – azaz „már-már vallásosnak” (fast religiöse). És jellegzetesnek tűnik az is, hogy Nietzsche *A vándor és árnyéka* fentebb már idézett 80. aforizmájában is istent, vallást és

---

<sup>14</sup> Vö. uo. 186-187.

<sup>15</sup> Uo. 187.

<sup>16</sup> Vö. uo.

<sup>17</sup> Vö. uo.

<sup>18</sup> Uo.

államot állítja egymás mellé az ember olyan teremtményeiként, amelyekért akár életét áldozni is képes.

Érdekes, hogy Nietzsche ezekben a szövegekben nem tesz különbséget az antikvitás és a kereszténység vallási érzülete között, az állam vallásos jellegű tisztelete a két vallás különbözőségei ellenére hasonlóknak tűnik. Habár a forrásuk más, és az *Emberi, nagyon is emberi* 472. aforizmájában leírtakat biztosan nem kell minden elemében *A vándor és árnyéka* 232. aforizmájára vonatkoztatnunk. De bizonyos párhuzamok mutatkoznak: a király, illetve az egyeduralkodó eltűnésével kap erőre az állam iránti tisztelet, a királyok iránti tisztelet pedig mindkét vallásban rokon az isten, illetve istenek iránti tisztelettel. Az állam iránti érzületbe így keveredik a vallás iránt táplált érzület akkor, amikor ennek az érzületnek korábbi tárgyai elbuknak.

A fentiek alapján mindenesetre leszögezhető, hogy az állam Nietzsche szerint emberi teremtmény, történeti fogalom, átmeneti képződmény, és ily módon az iránta való rajongás is múlandó. Ez a gondolat, különösen annak *A vándor és árnyéka* 232. aforizmájában kifejtett változatában, egy Arisztotelész-kritikát foglal magában.

Paul von Tongeren hívja fel a figyelmet arra, hogy Nietzsche 1870-től kezdődően tanulmányozta Arisztotelész *Politikáját*: több ízben kivette a bázeli könyvtárból Wilhelm Oncken *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen* című művét, amelyet később, 1875-ben, a mű második kötetének megjelenésekor meg is vásárolt, 1873-tól pedig magát a *Politikát* is többször kikölcsönözte különböző kiadásokban.<sup>19</sup> Nietzsche tehát a művet az *Emberi, nagyon is emberi* megírásának idején (1875–1879) már minden bizonnyal jól ismerte.

Arisztotelész, mint ismeretes, a *Politikában* fogalmazza meg azt a híres tézist, amely szerint „az ember természeténél fogva állami életre hivatott élő-lény”,<sup>20</sup> és a városállamot akként a természetes együttélési formaként határozza meg, amelyben az emberek közösséggé szerveződése eléri az autarkeiát, „az önmagával való elegendőség szintjét”<sup>21</sup>, mely „a végső cél és a legfőbb jó egyaránt.”<sup>22</sup> Látható, hogy Nietzsche szerint szó sincs ilyesmiről. Míg Arisztotelésznél a fejlődés útja a kezdetlegesebb együttélési formáktól (ház-nép, falu) a tökéletes városállam felé halad, és itt megáll, addig Nietzsche számára a polisz, és az állam bármely formája csak átmeneti képződményt

---

<sup>19</sup> Vö. Paul von Tongeren: „Ein Thier oder ein Gott” oder beides. Nietzsches Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne und Aristoteles’ Politik, *Nietzsche-Studien* 39. (2010) 57.

<sup>20</sup> Arisztotelész: *Politika*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. 73. Fordította Szabó Miklós.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo.



jelent. Arisztotelész poliszról alkotott véleménye, és az ember ehhez kapcsolódó, „állami életre hivatott élőlényként” történő meghatározása *A vándor és árnyéka* 232. aforizmájának fényében csupán a görögök polisz iránti rajongásának bizonyítékeként vagy aleseteként tűnik fel, egy történelmi kor megnyilvánulásaként tehát, nem pedig „örök igazságként”. Az emberi nyelv pedig, amely Arisztotelész szerint az ember államra hivatottságának egyik fő bizonyítéka,<sup>23</sup> Nietzsche-nél nem a valóságot leképező, hanem az mellé másik világot építő, alkotó erőként jelenik meg, és az állam is ennek termékeként, vagyis véletlenszerű emberi alkotásként mutatkozik meg.

Az, hogy Nietzsche Arisztotelész általános igénnyel megfogalmazott elvében egy történelmi pillanat jellegzetességét ismeri fel, megfelel az *Emberi, nagyon is emberi* programjának, ahogy azt Nietzsche az első könyv 2. aforizmájában fogalmazza meg: a történeti filozofálás követelményének, vagyis annak a belátásnak, hogy „minden változások révén lett”,<sup>24</sup> és ezért az „örökkévaló tények”-ről, és az „abszolút igazságok”-ról le kell mondani.<sup>25</sup> Nietzsche ugyanebben az aforizmában „minden filozófus közös hibája”-ként rója fel, „hogy a mindenkori jelen emberéből indul ki, és annak vizsgálata révén vél célba jutni.”<sup>26</sup> Nietzsche itt is azt hangsúlyozza, hogy az ember változik, így „amit a filozófus az emberről kijelent, alapjában nem más, mint egy *nagyon korlátozott* időtartam emberéről szerzett tanúság.”<sup>27</sup> Igaz, Nietzsche úgy véli, az utóbbi négyezer évben az ember keveset változott, ám így is jogosulatlannak tartja, hogy az ember jelen állapotát „megváltoztathatatlan tény”-ként értékeljék.<sup>28</sup> Arisztotelész tehát a filozófusok jellemző hibájába esik akkor, amikor az ember lényegi tulajdonságát próbálja megragadni, annak ellenére, hogy az általa kiemelt tulajdonság, az államban való lét még Nietzsche jelenében is jellemző az emberre. Az *Emberi, nagyon is emberi* 472. aforizmája szerint ez az állapot hamarosan meg fog szűnni, és az ember számára az együttélés új formái nyílnak meg.

Arra, hogy a görögök az *Állam-bolondok* című aforizmában az állam iránt nagyfokú tiszteletet mutató népként jelennek meg, talán Wilhelm Oncken említett, *Die Staatslehre des Aristoteles* című műve is hatással lehetett. Egyrészt már Oncken az antik görög és a modern kor ellentétébe helyezte Arisztotelész idézett tételét („az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény”), kijelentve, hogy ezt a tételt csak egy görög fogalmazhatta

---

<sup>23</sup> Vö. uo. 74.

<sup>24</sup> Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi* [I.] id. kiad. 20.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Uo. 19.

<sup>27</sup> Uo. 20.

<sup>28</sup> Vö. uo.

meg.<sup>29</sup> Az ellentét az antik és a modern között azonban nála másutt húzódik, mint Nietzschénél, Oncken értelmezése szerint ugyanis Arisztotelész számára az állampolgárságból kirekesztettek, a nők és a rabszolgák ember mivoltukat is elveszítik, és ez a felfogás a modern kor emberiségének és emberiségbe vetett hitének köszönhetően már teljességgel elfogadhatatlanná vált.<sup>30</sup> Oncken úgy véli azonban, hogy „ma is érvényes, hogy az emberi természetnek szüksége van az államra”,<sup>31</sup> Nietzsche álláspontját tehát nem előlegzi meg.

Fontosabb talán, hogy Oncken rövid történeti áttekintést is ad a (nyugati) ember államhoz való viszonyáról, melyben kitüntetett hely illeti meg a görögöket. Az áttekintésben a középkor olyan korszakként jelenik meg, amelyben az államról való gondolkodás háttérbe szorult; a reneszánsznak kellett újra felfedeznie Arisztotelész *Politikája* által. A modern kor államhoz való viszonyulása Oncken szerint ezért közvetlenül a görögökére megy vissza. „A középkor az államot csak halovány holdként ismerte az egyház ragyogó napsugara mellett; most megismert egy emberiséget, akinek az állam minden volt. Csak egyházi szenvedélyeket, vallásos érzületet ismert, most a szívet magával ragadó módon lépett elé az állam iránti érzékenység és a haza iránti szeretet. A *világi államot*, annak *természetjogát*, *kulturális hivatását* a nyugati kereszténység csak a régi világ újraélesztése által fedezte fel, és eszmei kincseinek legnagyobb értelmezője hitvallását ezekben a szavakban fogalmazta meg: *polgárrá teremtette a természet az embert, és a természet és az ember közös teljesítményének virága az államban bomlik ki.*”<sup>32</sup> Az idézett szakasz alapján egyértelmű, hogy Oncken szerint Arisztotelész *Politikájában* a reneszánsz ember az állam iránti teljes odaadással találkozhatott. Csakhogy míg ez az odaadás Oncken szerint követésre méltó példa, addig Nietzsche szerint különféle okokból újra és újra létrejövő, ámde múló érzület. És míg Oncken szerint az állam iránti szeretet felvilágosult érzésként lép a középkor vallási szenvedélyeinek helyébe, addig Nietzsche az *Emberi nagyon is emberi* 472. aforizmájában már új, vallás és állam nélküli korszak eljövételét jósolja meg, amelyben az államtól való elszakadás éppen a haladó, felvilágosult gondolkodás (a kormányzat új felfogása) következményeként jelenik meg. Az állam Nietzsche szerint egy elmúlóban lévő, még szükséges, de

---

<sup>29</sup> Vö. Wilhelm Oncken: *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*. Bd. 1. Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1870. 23.

<sup>30</sup> Vö. uo.

<sup>31</sup> Uo. Saját fordításom.

<sup>32</sup> Uo. 25. Saját fordításom, kiemelés az eredetiben.

felülmúlandó együttélési forma, mely sokban a vallás örököse, melynek napjai azonban, a valláséihoz hasonlóan, meg vannak számlálva.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Érdekeség, hogy Nietzsche e sorok írásakor már régen nem volt egyetlen állam polgára sem, bár ezt valószínűleg nem tudatosította magában. Porosz állampolgárságáról 1869-ben, Bázélbe érkezésekor lemondott, hogy egy esetlegesen kitörő háború miatt ne kelljen egyetemi munkáját megszakítva a porosz hadseregbe bevonulnia (vö. Andrea Bollinger – Franziska Trenkle: *Nietzsche in Basel*. Basel, Schwabe & Co. AG Verlag, 2000. 20.), bár ennek ellenére – mint az közismert – nem sokkal később önként részt vett a francia-porosz háborúban (vö. uo. 30.). Mivel hivatalosan a svájci állampolgárságot sem vette föl, ezért élete végéig hontalan maradt. (Vö. uo. 20.)

# VERSENGÉS, MŰVELTSÉG, ÁLLAM VÁLSÁGTÜNETEK FRIEDRICH NIETZSCHE POLISZ-ÉRTELMEZÉSÉBEN

---

TÁNCZOS PÉTER

## I. PLATONOPOLIS ÉS APRAGOPOLIS

Friedrich Nietzsche egyik 1873-as hátrahagyott jegyzetében a következőket írja: „Ha mostanság a filozófusok egy poliszt akarnának megálmodni, az biztosan nem Platonopolis, hanem Apragopolis lenne (a henyélők városa).”<sup>1</sup> Első olvasásra Nietzschének ez a szellemesnek szánt mondata nem tűnik többnek, mint a korabeli filozófia epés bírálatának: míg a klasszikus kor filozófusai az antik polisz eszmei reformjára vállalkoztak, addig a kortárs gondolkodók a helyükben valószínűleg egy olyan állam vízióján ügyködnének, amely értékrendjének középpontjában a semmittevés elérése állna. Habár Nietzsche ezen a ponton további fogódzót nem nyújt az értelmezéshez, más, későbbi szöveghelyek alapján azt lehet feltételezni, hogy Apragopolis a léhűtők városaként valószínűleg a kor egalitárius jövőképeinek parodisztikus reprezentációja.<sup>2</sup> A modern filozófusok már nem az agonális hajtóerő korrekcióját tűzik ki célul, hanem helyette egy olyan jövőben gondolkodnak, amely minden állampolgár számára megteremtene a semmittevés luxusát, így gyökerestül irtaná ki a versengés szellemét.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe* (KSA). VII. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999. 750. (Saját fordítás – T.P.) A hátrahagyott jegyzetekben szereplő aforizma érdekessége, hogy bár Nietzsche bázeli korszakában keletkezett, stílusában nem annyira az ekkoriban publikált műveire hasonlít, hanem inkább a francia mintájú, aforisztikus könyvei hangvételét előlegezi meg. Julian Young Nietzsche-életrajzában ezt a feljegyzést kifejezetten a korai táncoló-szellemes stílusú kiadatlan írások egyik tipikus eseteként idézi. Lásd: Julian Young: *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 177–178.

<sup>2</sup> Például KSA IX: 221. Az itt hivatkozott fragmentum szerepel a *Pillantások a népek jelenébe és jövőjébe* című kompilációban is: Friedrich Nietzsche: *Pillantások a népek jelenébe és jövőjébe*. Fordította Óvári Csaba. In. Friedrich Nietzsche: *A dionüszoszi világszemlélet*. Máriabesnyő, Attraktor, 2013. 76.

<sup>3</sup> Talán nem tévedünk nagyot, ha Nietzsche enigmatikus Apragopolisát motivikusan Søren Kierkegaard *A váltógazdálkodás* című írásának ironikus semmittevés-apológiájával rokonítjuk. Vö. Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Fordította Dani Tivadar. Budapest, Osiris, 2001. 273–277.

Az idézet jelentőségét azonban nem a korabeli politikafilozófia benne megfogalmazott kritikája adja, hanem az az ellentmondásos tematikus gazdaság, amely híven reprezentálja Nietzsche görög városállamokhoz fűződő teoretikus viszonyát. Ebben a rövid bonmot-ban – ahogyan majd hamarosan látni fogjuk – összecsúsztatva megtaláljuk a német filozófus polisz-értelmezésének minden egymásnak feszülő rétegét: a filozófusok ideális állama és a tényleges polisz, a görög és a modern állam, az antik és a kortárs gondolkodók, illetve a motivált és az öncélú művelődés közötti diszkrepanciát.

Nietzscht változó intenzitással ugyan, de egész életében foglalkoztatta a polisz gondolata: olyan államalakulatként tekintett rá, amely mint esetlegesen feltámasztható eszmény példaértékű lehetne a modernitás számára is – ugyanakkor fontos azt is hangsúlyozni, hogy a polisz mintaszerűségének mibenléte alkotói korszakról korszakra változott nála.<sup>4</sup> Az alábbiakban ennek a tartalmi átalakulásnak szeretnék a nyomába szegődni, pontosabban Nietzsche polisz-értelmezésének csak egy konkrét aspektusát szeretném rekonstruálni. Ezt a sajátos görög városállam-képet nem Nietzsche antikvitásértésének kontextusában akarom bemutatni, nem is tisztán politikai vetületeit szeretném feltárni, hanem inkább annak egy lehetséges útját kívánom felvázolni, ahogyan ez a polisz-kép beépül a kultúra és politika nietzschei összenövésébe.

## II. A ZSENIK AGONÁLIS PLURALITÁSA

Nietzsche feltehetően először 1869/70-ben kezd el alaposabban érdeklődni a görög városállamok és egyáltalán a hellén államiség iránt, legalábbis a platóni államfelfogással, a görög művészet és állam viszonyával foglalkozó feljegyzések hirtelen megjelenése erre utal.<sup>5</sup> A legkorábbi jegyzetekben elsősorban az foglalkoztatja, hogy vajon Platón miért is tiltotta ki (részben) a művészetet az államából,<sup>6</sup> illetve azt a kérdést mérlegeli, hogy a művészet esetleg tényleg elpusztíthatja-e az államot.<sup>7</sup> Több feljegyzésben is elemzi a

---

<sup>4</sup> Caroline Joan S. Picart: *Resentment and the „Feminine” in Nietzsche's Politico-Aesthetics*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1999. 141.

<sup>5</sup> Például KSA VII: 45., 62., 75.

<sup>6</sup> KSA VII: 75., 85., 143. Nietzsche úgy látja, hogy a platóni állam mint gondolkodó-állam ellentmondást rejt magában azáltal, hogy kizárja a művészetet.

<sup>7</sup> KSA VII: 62. Nietzsche ezen a helyen úgy fogalmaz, hogy a művészetnek kifejezetten az a feladata, hogy elpusztítsa az államot; szerinte éppen ez történt az ókori Hellaszban is. A tudomány persze végül a művészetet is megöli, de az olyan szofista korban, mint az övé, a tudomány és állam békésen él egymás mellett. A

görög nők poliszban betöltött szerepét: szerinte az asszonyok az állam abszolút elsőbbségével szemben képeztek egyféle ellensúlyt, kompenzálták annak hiányosságait; tulajdonképpen ők reprezentálták a természet nyugalmát a polisz kíméletlenségével szemben.<sup>8</sup>

A görög politikai élet iránti érdeklődés váratlan felbukkanása Nietzsche-nél valószínűleg nem független a Jacob Burckhardt-tal való megismerkedéstől. Nietzsche 1870-től rendszeresen látogatja bázeli kollégájának azokat az előadásait, amelyek aztán majd a *Világtörténelmi elmélekdedések*, illetve a *Görög művelődéstörténet* című művek alapjául szolgálnak. Az érdeklődés azonban nem egyoldalú, hiszen Burckhardt is ott van Nietzsche művelődési intézmények jövőjéről tartott nyilvános előadásain.<sup>9</sup> Ahogyan Burckhardt hatása egyébként döntőnek bizonyul Nietzsche reneszánsz-értelmezésére,<sup>10</sup> az idősebb bázeli kolléga álláspontja meghatározó az antik görög államiságról kialakított képét illetően is. A direkt hatásra jó példa, hogy Burckhardt erősen hangsúlyozza, hogy a hatalom természete szerint gonosz,<sup>11</sup> és ezt a megítélését Nietzsche szinte szó szerint citálja is a görög államról írva.<sup>12</sup> Az a nietzschei megállapítás is, hogy az állam megszületésének kezdetben kínkeserves és rettenetes ára lehetett, szintén burckhardti eredetű lehet.<sup>13</sup> Az idősebb professzor a poliszok háttérében egy agonális, versengő struktúrát sejtett,<sup>14</sup> s ez a gondolat is majd rendre visszaköszön Nietzsche-nél.<sup>15</sup>

---

feljegyzés nem mondja ki, de a megfogalmazás sejtetni engedi, hogy ez a kooperáció is csak időleges.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche: A görög nő. Fordította Óvári Csaba. In. Friedrich Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó, 2012. 65-67.

<sup>9</sup> Lionel Gossman: *Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas*. Chicago–London, The University of Chicago Press, 2002. 303.

<sup>10</sup> Gossman: *Basel in the Age of Burckhardt*. id. kiad. 304.

<sup>11</sup> Josef Chytrý: *Unis Vers Cythère: Aesthetic-political Investigations in Polis Thought and the Artful Firm*. New York, Peter Lang Publishing, 2009. 39.; John R. Hinde: *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*. Montreal & Kingston, McGill-Queen's Press, 2000. 122.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche: Öt előszó öt meg nem írt könyvhöz. Fordította Óvári Csaba. In. Friedrich Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó, 2012. 38.

<sup>13</sup> Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélekdedések: Bevezetés a történelem tanulmányozásába*. Fordította Báthori Csaba és Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2001. 54.; Friedrich Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 40-41.

<sup>14</sup> Gossman: *Basel in The Age of Burckhardt*. id. kiad. 323-324.

<sup>15</sup> Rüdiger Safranski, *Nietzsche: Szellemi életrajz*. Fordította Györffy Miklós. Budapest, Európa Kiadó, 2002. 55.

Nietzsche poliszra irányuló figyelme elválaszthatatlan az antik retorika iránti érdeklődésétől. Az ékesszólás, mint „lényegileg köztársasági művészet”<sup>16</sup> a polisz életének kitüntetett gyakorlata, s az antik retorika praxisában mindaz megjelenik, amely a korai bázeli éveiben Nietzsche-t a polisz fogalmában megfogja. Aligha lehet véletlen, hogy alig egy-két évvel a hirtelen jött érdeklődést követően, éppen az antik retorikáról szóló előadásai idején (tehát nagyjából 1874-re) kristályosodik ki igazán Nietzsche korai polisz-képe. Addigra már több rövidebb, releváns szöveget írt Nietzsche a témában. A különféle hátrahagyott fragmentumok mellett mindenképpen ki kell emelni *A görög állam* című esszéjét, amelynek fő gondolatmenetét Nietzsche eredetileg *A tragédia születésébe szánta*.<sup>17</sup> Végül a szöveg a témánk szempontjából szintén releváns *A homéroszi versengés* című írással és három másik esszével együtt az *Öt előszó öt meg nem írt könyvhöz* címen ismert korpuszba került be. Ez a Nietzsche által összeállított szövegegyüttes, amely egyébként Cosima Wagnernek szánt ajándék volt 1872 decemberében,<sup>18</sup> árulja el talán a legtöbbet Nietzsche bázeli éveinek polisz-képéről.

Nietzsche a görögöket „magánvalóan politikai emberekként” mutatja be:<sup>19</sup> több helyen is leszögezi, hogy népként egyedül a görög volt zseniális, és ez a zsenialitása a politikai ösztön tökéletes kifejlesztésében rejlett:<sup>20</sup> „a történelem valóban nem ismert még egy példát, mikor a politikai ösztön oly félelmetesen elszabadult volna, mikor ezen állam-ösztön szolgálatában oly feltétlenül beáldoztak volna minden egyéb érdeket – legföljebb az itáliai reneszánsz embereit lehetne összehasonlításuk és hasonló okokból ugyanezen kitüntetett titulussal illetnünk.”<sup>21</sup> Még ki fogok rá térni, hogy az itáliai városállamokkal nyitott párhuzam nem véletlen: az antik poliszban és a reneszánsz Észak-Itáliában politikafilozófiai értelemben Nietzsche valami nagyon hasonlót fedezett fel. A görögök politika iránti elkötelezettsége egyben azt is jelentette, hogy azt annak legsajátabb formájában is affirmálták,

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche: Retorika. Fordította Farkas Zsolt. In: Thomka Beáta (Szerkesztő): *Az irodalom elméletei*. IV. kötet. Pécs, Jelenkor, 1997. 6.

<sup>17</sup> Óvári Csaba: Utószó. In: Friedrich Nietzsche: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó, 2012. 84-85.; A tematikus átfedéshez még vö.: KSA VII: 135-136.

<sup>18</sup> Biczó Gábor: Nietzsche Bázelen. In: Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei: Előadások és jegyzetek a görög filozófia kezdeteiről*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2007. 519-520.; Joachim Köhler: *Friedrich Nietzsche és Cosima Wagner: Az alávetettség iskolája*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 2005. 94.

<sup>19</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 41.

<sup>20</sup> Például KSA VIII: 59., 60.

<sup>21</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 41.

hogy az állam eredetére, a háborúra is messzemenően igent mondtak, így saját életüket és halálukat is a polisz szolgálatába állították.<sup>22</sup> A háborúban ugyanis az állam ősképe köszön vissza, hiszen a katonai kasztok szigorú hierarchiája az egyénnek az állam monisztikus célja alá vetését reprezentálja.<sup>23</sup>

A görög városállamban ugyanis Nietzsche szerint minden a polisz céljainak volt alávetve: bár a politikai közösség támogatta az egyéniség kibontakozását, produktivitását, fejlődését, de csak annyiban, amennyire ezek eredménye ismét a polisz szolgálatába volt állítható. Ennek az állami rendszernek pedig egyetlen valódi célja volt: a génusz létrehozása, kiképzése, akinek a képességei majd a polisz tekintélyét és hatalmát tudják növelni. Ilyen zsenik kitermelése azonban nem megy úgy, ha a potenciális génuszok a létfenntartással vannak elfoglalva: a görögökhöz hasonló magaskultúrák egytől egyig rabszolgatartó társadalmak voltak, amelyekben a választott keveseket a többség szorgoskodása tehermentesítette a napi munka alól: „ennek megfelelően meg kell tanulnunk kegyetlenül hangzó igazságként elfogadni azt, hogy a *rabszolgaság a kultúra lényegéhez tartozik* (...)”.<sup>24</sup> Nietzsche szerint a „munka méltósága” és az ehhez hasonló kifejezések csak fogalmi hallucinációk, amelyeket a modern társadalom próbál cinikus vígaszként nyújtani a legkiszolgáltatottabbak számára. Nietzsche úgy látja, hogy az elnyomottak helyzetének javítása, a legszerencsétlenebbek felvilágosítása, képzése egyszerű kegyetlenség: olyan perspektívát mutatnak fel ezáltal nekik, amely mögött nem áll semmilyen metafizikai garancia. A létezés csakis esztétikai jelenséggé igazolható,<sup>25</sup> és a legtöbb ember létének méltóságot csak az adhat, ha névtelen munkájával elősegíti a génusz születését.<sup>26</sup> Nietzsche szerint például a jobbágy szűkösségét még mélyértelműség övezte, szemben a modern munkásával.<sup>27</sup> Az így értett állam számára a közjó nem a többség, hanem a legmagasabb rendű egyének érdekét jelenti.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 41.

<sup>23</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 44–45.

<sup>24</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 37.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Fordította Kertész Imre. Budapest, Magvető Kiadó, 2003. 62–63.

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche: Schopenhauer mint nevelő. Fordította Hidas Zoltán. In. Friedrich Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2004. 223–224.

<sup>27</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 39.

<sup>28</sup> Friedrich Nietzsche: Feljegyzések, fragmentumok. Fordította Kurdi Imre. In. Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei: Előadások és jegyzetek a görög filozófia kezdeteiről*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2007. 457.



Ebbe a kasztszerűen elkülönülő társadalomba az irigységen alapuló agonalitás visz eleven dinamizmust.<sup>29</sup> A már említett, *A homéroszi versengés* című esszéjében Nietzsche azt írja, hogy a görög ember természete szerint irigy, ám ezt ő nem hibaként, hanem erényként fogja fel: a megsemmisítő Erisz helyett a versengésre késztető Erisz hatása alatt az ember megbecsülésre, elismerésre, gazdagságra tör.<sup>30</sup> Minden nagy tettet, művet, teljesítményt az irigység szülte versengés hoz létre: az athéni államban az ifjak egymással versengve viszik előre a polisz kultúráját – azonban sosem saját maguknak, hanem mindig szülővárosuknak akarnak dicsőséget szerezni: egyéni becsvágjuk mindig a polisz sikerében oldódik fel. Az agonalitás egyik eminens terepe éppen a retorika: az egyén a nyilvános fellépéseiben versenyre kel a többiekkel, és nem csupán győzni, hanem elegánsan akar győzni.<sup>31</sup> Miközben a retórna tisztességesnek kell látszania, a fölény benyomását kell keltenie a hallgatóságban – „fegyverzetének” nemcsak erősnek, hanem ragyogónak is kell lennie.<sup>32</sup> Nietzsche szerint az agonalitás az egész görög életet átszövi, strukturálja – fent említett esszéjében még a cserépszavazás intézményét is az agónnal magyarázza: ha egy génusz kizárólagossá válik, ha valaki egyértelmű diadalt arat a többiek felett, akkor azzal felszámolja a poliszt szervező versengést is magát – az ilyen akadálytól meg kell szabadulni, az ilyen egyedülálló génuszt száműzni kell.<sup>33</sup> A poliszt a zsenik pluralitása élteti; az önmagában álló génusz már csak az istenekkel versenghet, így aztán az istenek feltámadó irigységétől övezve végül a hübrisz bűnébe esik: megkísérti az isteneket, ők pedig lesújtanak rá.<sup>34</sup>

Nietzsche látszólag teljesen elvarrt, kerek koncepciót dolgozott ki a görög polisz működés- és létmódjáról: a polisz nem más, mint háborús logikával átítatott, politikai ösztöntől vezérelt hierarchikus struktúra, amelynek fejlődéséről, kulturális kibontakozásáról az irigységből és féltékenységből táplálkozó agonalitás gondoskodik. Nietzsche azonban nem érezte úgy, hogy ezzel

<sup>29</sup> Don Dombowsky: *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Basinstoke, Palgrave Macmillan, 2004. 89-91.

<sup>30</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 56.

<sup>31</sup> Nietzsche: *Retorika*. id. kiad. 33.

<sup>32</sup> Nietzsche: *Retorika*. id. kiad. 33.

<sup>33</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, 57. Nietzsche kulturális „tirannizmussal” szembeni kritikájához és a filozófusok zsarnoki jegyeihez lásd: Tracy B. Strong: *Tyranny and Tragedy in Nietzsche's Understanding of the Greek Polis*. In: Johann P. Arnason, Kurt A. Raaflaub, and Peter Wagner (eds.): *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*. Chichester, Wiley-Blackwell, 2013. 353-355. Ugyanakkor a poliszban zajló, gyakran önpusztító versengéssel szemben a tirannizmus a kultúra megőrzője is lehet. Vö. KSA VII: 143.

<sup>34</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 60.

egyszer s mindenkorra megoldotta a polisz problémáját. Egyrészt még évekig dolgozik a Platón előtti gondolkodók személyét és munkásságát, de érintőleg a korabeli görög államot is tematizáló művein (például *A filozófia a görögök tragikus korszakában*, az *Empedoklész-drámaterv*, a *Mi, filológusok*, valamint sok egyéb előadás- és szövegvázlat), másrészt 1875-ben ismét egyre több feljegyzést készít kifejezetten az athéni államról és általában a poliszról. Nietzsche szemmel láthatóan újra nekirugaszkodna a téma elemzésének, mivel egy zavarbaejtő ellentmondás tűnik fel neki: egy olyan dilemma foglalkoztatja, amivel egyelőre nemigen tud mit kezdeni: ez pedig a művelődés, a kultúra kérdésével függ össze.

### III. THALÉSZ ÉS A POLISZ EREDETE

Ezekben a jegyzetekben Nietzsche részben megismétli, variálja a már korábban is rögzített állításokat: a görögök a világtörténelem egyetlen zseniális népe,<sup>35</sup> az egyén a poliszon keresztül tört a legmagasabb teljesítményre,<sup>36</sup> a politika mint olyan mindent felülírt,<sup>37</sup> és a poliszban élő zseninek szabadidőre volt szüksége feladata elvégzéséhez, amely miatt mások munkájára kellett támaszkodnia stb.<sup>38</sup> Emellett azonban új szempontokat, új meglátásokat is bevezet, például elgondolkodik a polisz eredetén: „A polisz felépítése főníciai találmány: a hellének még ezt is utánózták. Hosszú ideig jókedvű dilettánsokként tanulgattak mindenből; ahogyan Aphodité is főníciai. Nem is tagadják, hogy vannak bevándorolt, nem-eredeti dolgaik.”<sup>39</sup> A görögök politikai zsenialitása itt már nem „a priori”, ahogyan még *A görög államban* fogalmazott, hanem a görög zsenialitás éppen az integrációra való képességben rejlik: a külső hatások saját elemekkel való szerves vegyítésében. Az eredet kérdésének megbolygatása pedig újabb problémákat vet felszínre.<sup>40</sup>

---

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche: Gondolatok és vázlatok a *Mi, filológusok* című korszerűtlen elmélkedéshez. Ford. Molnár Anna. In. Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Budapest, Európa Kiadó, 2000, 188.

<sup>36</sup> KSA VIII: 60.

<sup>37</sup> KSA VIII: 62-63.

<sup>38</sup> KSA VIII: 62-63.

<sup>39</sup> Nietzsche: *Gondolatok és vázlatok...*, id. kiad. 188.

<sup>40</sup> Nietzsche ekkoriban tartja a görögök istentiszteletéről, a vallási kultuszáról szóló előadásait, amelyekben szintén elhangzik, hogy sem a mítoszok, sem az eposzok, sem a bölcelet nem számít eredeti görög találmánynak: ami a görögség legarchaikusabb rétegét alkotja, az a vallási kultusz. Vö. Hévizi Ottó: *Próbakövek: Van-e arany szabály ércnél maradandóbb?* Budapest, Kalligram, 2015. 372.; Friedrich Nietzsche: *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KGW). II/5. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1995. 411.

Az 1875-ös jegyzetek egyik visszatérő témája a filozófusok és a polisz szembenállása: ezzel Nietzsche egy olyan motívumot vezet be a görög államról való gondolkodásába, amely aztán végig kíséri alkotó éveit. Az első filozófusok fellépésekor szerint már mutatkoztak a polisz válságának tünetei, amelyekkel szemben legitim módon, a reform jegyében léptek fel a gondolkodók (például Platón); ugyanakkor a filozófusok sem mint a polisz életének reprezentatív képviselői, hanem inkább mint a polisz vadhajtasai, melléktermékei jelennek meg ezekben a Nietzsche-jegyzetekben.<sup>41</sup> Az ilyen kívülálló, a polisz hagyományos, mitikus képével szembeforduló gondolkodók tipikus képviselője a korpuszban Thalész lesz.

Több olyan töredéket, feljegyzést is találni, amelyben Thalész a polisz kritikusaként, ellenlábasaként jelenik meg. A legtöbb fragmentum, vázlat nem részletezi a szembenállás okát, pusztán annak tényét rögzíti, azonban van egy-két olyan feljegyzés, amely segít eligazodni. Nietzsche Thalészt legtöbbször az első igazi filozófusként mutatja be, aki végig a mítosz, a mitikus gondolkodás ellen küzdött.<sup>42</sup> Nietzsche Thalészt bölcsnek nevezi, amit a szophosz etimológiájára támaszkodva „jó, biztos ízlésűként” értelmez, tehát olyan emberként, aki képes a felismerésre és megkülönböztetésre.<sup>43</sup> Ezt a választékos ízlést nem azonosítja az okossággal: Arisztotelészre támaszkodva Thalész bölcsességének hétköznapi hasztalanságát állítja,<sup>44</sup> amelynek ugyanakkor ellentmond politikai szerepvállalása. Nietzsche foglalkozik Thalész esetleges főníciai származásával is,<sup>45</sup> és talán nem véletlen, hogy a polisznak, mint főníciai találmánynak az első kritikáját éppen az állítólag főníciai Thalésznek tulajdonítja. Felismerve a perzsák jelentette veszélyt, Thalész a görög városállamok szövetségét javasolta,<sup>46</sup> s így a poliszok versengését éltető mítosszal szállt szembe. Rájött, hogy ezzel a mítosszal kell leszámolnia ahhoz, hogy megvalósulhasson a pánhellén cél,<sup>47</sup> amely megakadályozhatta volna a perzsa háborúkat, és lehetőséget teremtett volna a görög

---

<sup>41</sup> Például KSA VIII: 118–119.

<sup>42</sup> Például Nietzsche: *Feljegyzések, fragmentumok*. id. kiad. 497.

<sup>43</sup> Friedrich Nietzsche: *Filozófia a görögök tragikus korszakában*. Fordította Molnár Anna. In. Friedrich Nietzsche: *Platón és elődei: Előadások és jegyzetek a görög filozófia kezdeteiről*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, 2007. 35–36.; Friedrich Nietzsche: *Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról*. Fordította Kurdi Imre. In. Nietzsche: *Platón és elődei*. id. kiad. 111–114.

<sup>44</sup> Nietzsche: *Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról*. id. kiad. 113–114.

<sup>45</sup> Nietzsche: *Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról*. id. kiad. 133.

<sup>46</sup> Nietzsche: *Előadásjegyzetek a Platón előtti filozófusokról*. id. kiad. 135.; Nietzsche: *Feljegyzések, fragmentumok*. id. kiad. 496.

<sup>47</sup> Nietzsche: *Feljegyzések, fragmentumok*. id. kiad. 490., 496.

államélet már szükséges reformjára.<sup>48</sup> Továbbra is kérdés azonban, hogy miért is szorult egyébként reformra a polisz?

#### IV. TEORETIKUS FESZÜLTÉG POLISZ ÉS KULTÚRA KÖZÖTT

Nietzsche a pár évvel korábbi szövegeiben ugyan jelzi, hogy a görög poliszban a kultúra mindig a politikai akarat szolgálatában állt, azonban nem különösebben problematizálja, hogy ilyen alárendelt szerepben miként virágozhatott a görög kultúra. A hetvenes évek derekán azonban már egyre inkább arról ír, hogy a görögök éppen a polisz ellenében vitték véghez nagy kulturális, művészi, filozófiai teljesítményeiket. A polisz korábbi, sajátos görög humanumot, kegyetlenséget is előfeltételező, végtelenül agonális értelmezését ekkor már egyre inkább Spártára vonatkoztatta, s ezt, mint az igazi polisz karikatúráját mutatta be: hiszen állig felfegyverkezve nem lehet kultúrát művelni.<sup>49</sup> Az elmaradt reform miatt a görög kultúra bukásra volt ítélve, ugyanis a polisz Nietzsche szerint egyértelműen a művelődés, képzés ellenében határozta meg magát: ez azonban hosszú távon ellentmond az állam fenntarthatóságának.<sup>50</sup> Platón ideális állama is egyféle reformkísérlet lett volna, amely a képzés feladatának világos rögzítésével biztosította volna az állam stabilitását. Ugyanakkor vitathatatlan tény, hogy ezekben a kultúraellenes poliszokban jött létre a Nietzsche által oly annyira csodált kultúra.<sup>51</sup> Ha a

---

<sup>48</sup> Nietzsche: *Feljegyzések, fragmentumok*. id. kiad. 486-489.

<sup>49</sup> Nietzsche: *Gondolatok és vázlatok...*, id. kiad. 190.

<sup>50</sup> KSA VIII: 91.

<sup>51</sup> Fontos persze megjegyezni, hogy a probléma elsősorban a nietzschei perspektívából fakad, abból a tényből, hogy Nietzsche óhatatlanul belevetíti a 19. századi Bildung-eszményt a görög kultúrafelfogásba. Ezzel nem azt akarom állítani, hogy anakronisztikusan járna el, hiszen Nietzsche számos helyen hangsúlyozza az antik görögök alapvető idegenségét számunkra, amelyet mindig igyekszik a különbségek fenntartása mellett értelmezni a kor embere számára (például a pleonexia fogalma kapcsán, vö. Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában: Erkölcselméleti tanulmány*. Fordította Bíró Éva. Budapest, Osiris Kiadó, 1999. 188.), azonban Nietzsche-nél is előbukkanó érdekli a polisz, hanem mint lehetséges minta, ideál az érdekes számára, ám az csak akkor lesz alkalmas erre a feladatra, ha megfelel Nietzsche korának kihívásaira is. A Bildung eszménye és a polisz agonális kultúrája közötti átfedések (például a „második természet” kinevelésének már Arisztotelésznél is előbukkanó elképzelése, vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Európa Kiadó, 1997. 39-41. 1103a-b) talán hangsúlyosabban jelennek meg a számottevő különbségeknél, lásd: Rüdiger Bubner: *Bildung and Second Nature*. In: Nicholas H. Smith (ed.): *Reading McDowell: On Mind and World*. London–New York, Routledge, 2003. 210-211.

polisz logikája ennek ellentmond, akkor mégis hogyan születhetett meg a virágzó görög szellemi és művészi élet?

Látszólag tehát a hetvenes évek jegyzeteiben kirajzolódnak valamiféle koncepcionális törés kontúrai, azonban ha alaposabban megnézzük, a polisz kultúraellenessége látenszen már a korábbi feljegyzésekben is felbukkant: ez a belső ellentmondás kezdetektől ott rejlik Nietzsche felfogásának háttérében. Ilyen jelzés értékű megjegyzés lehet az, amikor arról ír *A görög állam* című írásában, hogy a hellén ifjak még a művészi alkotás folyamatára is (lévén az mégiscsak munka) szégyenkezve gondoltak: dilettáns művészi ambíciók nem ébredtek bennük egy-egy szobrot nézve.<sup>52</sup> A művészi munkának kulturális tevékenységként nem volt akkora társadalmi státusza, mint azt a kultúra-szerető görögök esetében várnánk. Az ellentmondás tehát kezdetektől jelen van, azonban Nietzsche csak pár év múlva tette mindezt explicitté. Nietzsche egyszerre csodálja a görög poliszt és a görög kultúrát, azonban hol ennek, hol annak az igénye felé húz, hiszen történeti egyidejűségüket képtelen közös elvi alapon megragadni. Erre a hezitációra végül, meglátásom szerint, két egymást kiegészítő, ideiglenes megoldás is születik.

Nietzsche egyik válaszkísérlete azon a belátáson alapul, hogy különbséget lehet tenni a polisz direkt funkciója és célja, illetve a polisz tagjainak tudatalan és akaratlan szándékai, tettei között.<sup>53</sup> Miközben a felszínen a polisz saját struktúráját védte, és a kultúrával szemben határozta meg magát, tudatalanul alkotó, ösztönös művészek egész sorát nevelte ki agonalitása révén.<sup>54</sup> Bár a polisz virágkorában az állam képes volt ezeket a művészi ambíciókat a politikai érdekekhez igazítani, amikor a túlzott fegyelem kissé lazult, a művészi, filozófiai törekvés egyszerűen kirobban a polisz tagjaiból.<sup>55</sup> Ez rögtön át is vezet minket a másik, iméntivel komplementer kísérlethez.

Ez a másik, történeti alapú megoldás inkább majd csak a hetvenes évek második felében, a nyolcvanas évek első felében tűnik fel. Az *Emberi, nagyon is emberi* első kötetében Nietzsche már határozottan azt állítja, hogy a műveltség a polisz ellenére fejlődött ki: a polisz a nevelést szűkös keretek között tartotta, és ezen még Plátón sem akart változtatni.<sup>56</sup> Látszólagos ellen-

---

<sup>52</sup> Nietzsche: *Öt előszó...*, id. kiad. 36.

<sup>53</sup> Nietzsche például nem sokkal korábban az foglalkoztatta a kanti teleológiában is, hogy az képes a tudatosság nélküli célszerűség elgondolására. Vö. Friedrich Nietzsche: *A nyelv eredetéről*. Fordította Óvári Csaba. In. Friedrich Nietzsche: *A dionüszoszi világszemlélet*. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó, 2013. 69-70.

<sup>54</sup> KSA VIII: 60.

<sup>55</sup> KSA VIII: 60.

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi: Könyv szabad szellemek számára*. I. Budapest, Osiris, 2008. 188.

példaként Thuküdidésznek *A peloponnészoszi háborújában* szereplő Periklész-beszédét hozza fel: bár itt a polisz és a kultúra látszólagos összefonódásával találkozhatunk, valójában ez nem más, mint Thuküdidész idealizáló visszatekintése az összeomlás előtti Athénra.<sup>57</sup> Bár itt Nietzsche még csak visszafordulásról, hátrapillantásról ír, azonban más szöveghelyeken egyféle átmeneti állapotot is feltételez. Egyik hátrahagyott jegyzetében a polisz fegyelmének meglazulását szellemi átmeneti klímaként festi le, amelyben a Nietzsche által sokra tartott szofista mozgalom is kibontakozhatott.<sup>58</sup> Még inkább megvilágító erejű a *Túl jön és rosszon* 262. aforizmája, amelyben a szakadatlan harccal, szigorú követelményekkel fenntartott, türelmetlen morális előírásokra építő közösségek működésmódját mutatja be.<sup>59</sup> Az ilyen államok, mint például a hellén poliszok vagy az itáliai reneszánsz városállamok, az individuum olyan típusát hozták létre szigorú elveikkel, amely bődületes kulturális vívmányokat teremtett, amint kicsit lanyhult a fegyelem, ahogyan az újból is kiló a nyílvevő a húr elengedése után. A héraклеиτοςzi „ellenfeszülő összekötés”<sup>60</sup> képét is felidéző megoldásban Nietzsche úgy szünteti meg a kultúra és polisz ellentétét, hogy az állam és a kultúra virágkorát történetileg szétválasztja, azok egymásutániségét feltételezi. A kulturális virágzást tehát közvetlenül megelőzi az elzárkózó, kemény szabályok között élő, tenyésztő-nemesítő közösség feszes szigorúsága: az elernyedés, a hirtelen elszabaduló liberalizmus az addig felgyülemlett feszültséget engedi le kulturális, művészi, tudományos tevékenység formájában.

---

<sup>57</sup> Nietzsche ugyan nem hangsúlyozza, de a szóban forgó Thuküdidész-szövegrészletben Periklész, ha el is vonatkoztatja az athéniak rátermettségét, műveltségét, nagyvonalúságát a polisz számára való közvetlen hasznosságtól, végül azok létét, valóságát mégis Athén, mint polisz sikerességében látja igazolni. Vö. Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Fordította Muraközy Gyula. Budapest, Osiris Kiadó, 2006. 138-139. Nietzsche Thuküdidész-képéhez lásd: Rosta Kosztasz: Thuküdidész, a realista. *Kellék Filozófiai Folyóirat* 45. 27. skk.

<sup>58</sup> KSA VIII: 442. Nem véletlen, hogy a polisz hanyatlásakor fellépő átmeneti állapotot egyszer Thuküdidész szemével látatja, máskor pedig a szofizmus koraként jellemzi, hiszen Nietzsche a szofista kultúra betetőzőjeként tartja számon Thuküdidészt. Lásd: Rosta Kosztasz: *Thuküdidész, a realista*. id. kiad. 44.

<sup>59</sup> Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Fordította Tatár György. Budapest, Műszaki Kiadó, 2000. 130-131.

<sup>60</sup> G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. Fordította Csiszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest, Atlantis Kiadó, 1998. 287.

## V. KULTÚRA HELYETT TENYÉSZTÉS

Furcsa módon, amint megszületnek ezek az ideiglenes megoldások, magyarázatok, Nietzschének már nem is olyan fontos az ellentmondás feloldása: ugyanis a polisz és kultúra együttes igenelhetősége csak addig volt számára kardinális kérdés, amíg kitüntetett szerep jutott gondolatvilágában a művelődés fogalmának. A bázeli időszak egyik központi jelentőségű terminusa volt a *Bildung* fogalma, amelynek kimunkálására olyan műveket szánt Nietzsche, mint *A művelődési intézményeink jövőjéről* vagy a *Schopenhauer mint nevelő*. Amint azonban a képzés, művelődés koncepciója devalválódik nála, és a helyét átveszi a tenyésztés és idomítás, a polisz esetleges kultúra-ellenessége már nem okoz álmatlan éjszakákat Nietzschének. Ha a görögök valóban a polisz direkt célja ellenében, tudattalanul készítették elő az utat a kulturális kiteljesedés előtt, ha a művészetek felvirágozása valóban a hellén fegyelem ernyedésének a következménye, akkor talán a *Bildung* tudatos eszménye sem olyan elengedhetlenül fontos a kívánt változások eléréhez. Nietzsche a *Túl jön és rosszon* 264. aforizmájában az addig oly jelentős *Bildung*-ot már az „ámítás művészeteként” határozza meg: a generációról generációra történő átöröklést neveléssel, bizonyos műveltség megszerzésével nem lehet felülírni.<sup>61</sup> Ennek megfelelően *Az Antikrisztus*-ban már azt a kérdést teszi fel, hogy az addig véletlenszerűen felbukkanó kivételes emberek hogyan lehetne szándékosan tenyészteni.<sup>62</sup> Már a *Schopenhauer mint nevelő*-ben megfogalmazza, hogy a természet vaktában lövöldöz, pazarol, amikor a kivételes embereket, a zseniket létrehozza,<sup>63</sup> ám ott még a *Bildung* volt Nietzsche megoldása a tékozlás féken tartására: itt azonban már uralni akarja ezt a természeti véletlent, szándékosan és tudatosan tenyészteni akarja a „magasabb értékű” típust. Míg a művelődés igenlésének periódusában Nietzsche mindent megtett azért, hogy a *Bildung* fogalmának állami szerepre való redukálását megkérdőjelezze, az idomítás politikai motiváltsága már kevésbé számít problematikusnak.

A kései írások polisz-képe ezzel együtt nem sokban tér el a korábbiaktól: a *Bildung* kiiktatása után is megmaradnak a koncepció legfontosabb alapfogalmai, csak azok viszonyrendszere rendeződik át kissé. Sokkal inkább az affirmációt is érintő hangsúlyeltolódásról beszélhetünk, mintsem a koncepció gyökeres fordulatáról. A filozófusok és a polisz szembenállása megmarad, csakhogy ebben a megközelítésben a filozófia már nem jogos reform-

---

<sup>61</sup> Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 132.

<sup>62</sup> Friedrich Nietzsche: *Az Antikrisztus*. Fordította Csejtei Dezső. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2007. 10.

<sup>63</sup> Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*. id. kiad. 245.

követelésekkel lépett fel az állammal szemben, hanem az olyan bölcselek, mint Szókratész, „a morálfilozófia Don Quijotéja”,<sup>64</sup> a görögség dekadenseivé váltak, akik nem bírták elviselni a poliszban uralkodó kifinomult ízlést.<sup>65</sup> Az is különbség a korábbi álláspontjához képest, hogy Nietzsche ezekben a kései írásokban a görögség imitatív és befogadó voltát elvitatja, és helyette a polisz merev elzárkózását állítja.<sup>66</sup> Az addig is csak az agón révén dinamikus struktúrát itt már egy arisztokratikus faj, típus tenyésztésének színhelyeként mutatja be.

A kései Nietzsche hierarchia iránti elkötelezettsége vagy a rang iránti ösztön jelentőségének hangoztatása<sup>67</sup> nehezen tűnik összeegyeztethetőnek a Nietzschére oly jellemző, gyakran az anarchizmus határát súroló államellenes kijelentéseivel.<sup>68</sup> Ez ugyan már más téma, azonban fontos jelezni, hogy Nietzsche államellenessége alapvetően a modern állam ellen irányult: ha nagyon leegyszerűsítve akarnánk fogalmazni, akkor azt mondhatnánk, hogy a modernitásban az agón helyét a neheztelés vette át, így az irigység egy másik, végképp elutasítandó formája lett az állam hajtóereje. A nagy politika, amelynek eljövételét Nietzsche saját teljesítményéhez kötötte,<sup>69</sup> nagyban támaszkodott a görög polisz agón, illetve az itáliai reneszánsz virtú fogalmára.<sup>70</sup> A két korszak és politikai berendezkedés nietzschei rekonstrukciója mintát szolgáltatott a politika vélt megújíthatóságára: a polisz-értelmezés ilyen módon megnyitja az utat a kései Nietzsche politikafilozófiája felé.

---

<sup>64</sup> KSA XII: 302.

<sup>65</sup> Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Fordította Romhányi Török Gábor. In. Friedrich Nietzsche: *Bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Budapest, Holnap, 2004. 103.

<sup>66</sup> Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 130.

<sup>67</sup> Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 131.

<sup>68</sup> Nietzsche: *Pillantások a népek jelenébe és jövőjébe*. id. kiad. 77.

<sup>69</sup> Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo: Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Fordította Horváth Géza. Budapest, Göncöl Kiadó, 2003. 124.

<sup>70</sup> Dombowsky: *Nietzsche's Machiavellian Politics*. id. kiad. 89. skk., 139. skk.



*„[...] Megszűnt ugyanis a határ állam (polisz) és a természet között: az ember városa, amely valaha enklávé volt a nem emberi világban, kiterjeszkedik a földi természet egészére, és bitorolja a helyét.”*



## A FENNTARTHATÓ VÁROS

---

TÓTH I. JÁNOS

Az emberek többsége városokban lakik és arányuk folyamatosan nő. Korunk egyik alapvető folyamata a városiasodás és azon belül a nagyvárosokba, sőt világvárosokba való költözés. Általában nagyvárosnak (city) nevezünk bármilyen urbánus entitást, ha az sűrűn lakott, szerkezetileg elég nagy, és ha lakóinak a munkája már nem áll közvetlen összefüggésben az élelmiszertermeléssel.<sup>1</sup> A várost azonban nemcsak a nagy népességszám jellemez, hanem az a központi szerep is, amit az adott régióban betölt. A nagyvárosokon belül egy új csoportot képeznek a világvárosok (global vagy world city, esetleg world center), úgy, mint New York, London, Tokió. A 10 milliós népességet is meghaladó megapoliszok száma már most is harminc. 2050-re az emberek 70-80% városban fog élni. Ezért az emberiség fenntartható fejlődésének az előfeltétele a nagyvárosok fenntartható fejlődése. Először három klasszikus szerző segítségével vizsgálom meg a városok lényegi sajátosságait a múltban, majd a fenntartható fejlődés eszméjét alkalmazva a városok lehetséges és kívánatos jövőjét vizsgálom.

### OSWALD SPENGLER

A modern társadalom – spengleri értelemben a nyugati-fausti civilizáció – belső viszonyait elemezve a *Nyugat alkonya* alapvető választóvonalat húz a vidék és a világváros között.<sup>2</sup> Spengler szerint a kultúra kezdetén az emberek többsége áttért a mezőgazdaságra. A vidéki életformát folytató parasztok a földből élnek és a földhöz rögzítettek, metaforikusan szólva növényi életformát folytatnak.

„A földműveléssel azonban gyökeres fordulat következett be .... aki ás és szánt, az a természetet nem kirabolni, hanem megváltoztatni akarja. »Elültetni« nem azt jelenti, hogy elvesszünk valamit, hanem azt, hogy létrehozunk valamit. De ezáltal magunk is növényekké válunk, közelebből paraszttokká.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Niemelä, J. (1999): Is there a need for a theory of urban ecology? *Urban Ecosystems*, 3: 57-65

<sup>2</sup> Csejtei Dezső és Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Attraktor Kiadó, Máriabesenyő-Gödöllő, 2009. 151.

<sup>3</sup> Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya. A világtörténelem morfológiájának körvonalai 1-2.*; Európa Kiadó, 1994 2. kötet, 125.

Spengler téved, hiszen a paraszt is ki tudja zsákmányolni a természetet. Mindamellett az igaz, hogy a régi mezőgazdaság sokkal ökológikusabb és fenntarthatóbb volt, mint a modern. A falvakban, illetve mezővárosokban élő parasztok központi értéke a vallás, a nemzet és a gyermekáldás. *„Ősi népek bő gyermekáldása természeti jelenség, amelynek meglétén senki sem morfondírozik még kevésbé hasznán vagy a kárán.”*<sup>4</sup>

A másik végletet a világvárosok jelentik, amelyeknek legfontosabb rétege a nagyvárosi entellektüel, aki gyökértelen, mert bármelyik nagyváros lehet az élőhelye, vallástalan és eszméi virtuálisak, önmagukból „táplálkozóak”. Ez a típust Spengler *intellektuális nomádnak* nevezi, de szemben a nemzeti-szocialista ideológusokkal, akik ezt a típust a zsidósághoz „kapcsolják”, Spengler a rasszok „visszaszorulásáról” és jelentéktelenné válásáról beszél.<sup>5</sup>

A vidék és a világváros közötti különbségtételre emlékeztet a David Goodhart által javasolt *„valahol”* (Somewhere) és *„bárhol”* (Anywhere) közötti megkülönböztetés. Az előbbi csoportba azok a tipikusan vidéki emberek tartoznak, akik határozott nemzeti identitással rendelkeznek és csak a saját közegükben tudnak és akarnak élni, míg az utóbbi csoportba azok a tipikusan nagyvárosi és kozmopolita emberek tartoznak, akik bármely világvárosban jól elboldogulnak.<sup>6</sup> A politikai vezetők, ahogy a média és a gazdaság vezetői is többnyire a „bárhol” csoport kozmopolita embereiből állnak, akik sokáig szisztematikusan mellőzték a „valahol” csoporthoz tartozó emberek, rétegek és osztályok érdekeit. Újabban azonban ez a csoport is elkezdte hallatni a hangját, amelyet olyan meglepő választási eredmények is mutatnak, mint pl. Brexit, Trump, Bolsonaro.

A város fejlődését Spengler a következőképp összegzi: *„Az ősi mezővárosból nő ki, válik kultúrvárossá és végül világvárossá; feláldozza teremtményének vérért és lelkét e nagyszerű fejlődés és annak végső virága, a civilizáció szellemének oltárán megsemmisíti önmagát is.”*<sup>7</sup> A fenti gondolatmenetet úgy is értelmezhetjük, hogy kezdetben a kultúra és benne a vidéki életforma még stabil és fenntartható, addig a civilizáció csúcspontját jelentő világváros felszámolja magát, vagyis az egy fenntarthatatlan entitás. Ennek pedig elsődleges oka a nagyvárosokra jellemző túlságosan alacsony termékenység. Szerinte egy nép kipusztulásának kezdőpontja az, mikor már indokokat keresnek a gyermekek megszületéséhez. *„Nemcsak azért maradnak el a gyermekek, mert nem születnek meg, hanem mindenekelőtt azért, mert a*

---

<sup>4</sup> Spengler i.m. 147.

<sup>5</sup> Csejtei – Juhász i.m.

<sup>6</sup> David Goodhart: *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*. C. Hurst & Co. 2017.

<sup>7</sup> Spengler i.m. 151.

végsoőkig feszített intelligencia már semmi okot sem lát a létezésükre.”<sup>8</sup> A világvárosok termékenységének a zuhanását egy ideig kompenzálja a vidékiek bőségesebb gyermekáldása. Ez a kettőség már Budapest esetében is megfigyelhető, ahol a termékenységi arányszám alacsonyabb, mint az országos átlag.<sup>9</sup> Shanghai példája még markánsabban mutatja ezt az ellentétet. A város lakossága az elmúlt évtizedekben gyorsan nőtt jelenleg (2017) 24,2 millió fő, miközben a megacity lakóinak a termékenységi arányszáma 0,6 gyerek/nő, vagyis extrém alacsony.<sup>10</sup>

„Ezen a lépcsőfokon veszi kezdetét minden civilizációban az iszonyú elnéptelenedés több száz éves stádiuma. A kultúrák emberiségének teljes piramisa tűnik el. A csúcstól lefelé haladva bontódik le; először a világvárosok, aztán a provinciavárosok, végül a vidék, amely a városok elnéptelenedését egy ideig még késlelteti azzal, hogy lakosságának színe-java tömegesen a városba özönlik. Végül csak a primitív vér marad, de erős, ígéretes elemeitől megfosztva.”<sup>11</sup>

Spenglernek ez a demográfiai víziója rendkívüli intuícióval jelzi előre a városiasodással együtt a gyermekvállalás elutasítását. Később, ahogy a vidék is urbanizálódik, vagyis átveszi a világvárosi értékeket, úgy az egész civilizáció lassan eltűnik. A nyugati-fausti kultúrkör esetében az elnéptelenedés korszakát a szerző a 21. és a 22. századra teszi. A szerzőnek az „iszonyú elnéptelenedésre” vonatkozó állítása ma még vitathatónak tűnik, bárha az emberiség termékenységi arányszáma a jelenlegi ütemben csökken tovább, akkor még ez a jóslat is bekövetkezhet.

## HANS JONAS

Hans Jonas fő művében, *The Imperative of Responsibility* (1984), a város és a természet viszonyával is foglalkozik. Jonas az ókori ember és a természet viszonyát az Antigóné kardalára támaszkodva elemzi. Jonas szerint az ember:

„Megerőszkolja a természetet, és ugyanakkor civilizálja önmagát, a kettő kéz a kézben jár. Mindkét esetben dacol az elemekkel, az egyikben úgy, hogy bemerészkedik a természetbe, és ott legyőzi

---

<sup>8</sup> Spengler i.m. 146.

<sup>9</sup> Például 2000-ben és 2008-ban a termékenység arányszám Budapesten 1,05 és 1,19, míg Magyarországon 1,32 és 1,35 gyerek/nő. KSH Statisztikai tükör. III. évfolyam 2009. 159. szám.

<sup>10</sup> China's Achilles heel. *The Economist*. 21. April 2012.

<sup>11</sup> Spengler, i.m. 148.

annak teremtményeit, a másikban pedig úgy, hogy enklávét létesít vele szemben a város és törvényei menedékében. Az ember teremti meg a maga életét, mint emberi életét; ő alakítja ki a körülményeit akarata és szükségletei szerint, és a halált kivéve sohasem áll tanácstalanul semmivel szemben.”<sup>12</sup>

A kardal részletesen taglalja az ember természet feletti hatalmát. Ugyanakkor az ember dicshimnuszából kihallatszik valamilyen fojtott, sőt aggodalmas felhang is. A természeti egész sérthetetlen, amelynek mélységeit az ókori ember tolokodása nem zavarhatta meg, tehát a természetnek, mint kozmikus rendnek az alapvető változatlansága háttérül szolgál a halandó ember minden vállalkozásához. Az ember által okozott egyik legnagyobb változás pedig a város létrehozása volt. Az első városok zárt enklávék voltak a végtelen természetben. A polgárok tevékenysége alapvetően a város határain belül maradt és a természet nemző erőit nem korlátozta. Így létrejött egy ökológiailag elfogadható egyensúly a végtelen természet és a korlátozott számú, méretű és hatóképességű városok között. Fontos, hogy ez a fenntartható állapot nem igényelte a városok tudatos önkorlátozását.

Itt érdemes kitérni a polisz specifikumaira. A polisz – egy központi és gyakran fallal megerősített város mellett – magába foglalta a városhoz tartozó kisebb településeket. A polisz kifejezés a várost alkotó emberekre is utalt, akik szoros közösségként éltek és a városállam lakói a polisz emberi testét, humán szövetét alkották. A görögök, ha csak a város épületeire és tereire, akartak utalni, akkor az *asty* (ἄστυ) fogalmát használták. A poliszok lakossága többnyire nem haladta meg az ötezer főt, így az állampolgárok szoros közösségét, humán testét még vérségi és családi kapcsolatok is erősítették. Tehát a polisz fogalma egyszerre utal a városállamra, mint közigazgatási egységre és a polgárok politikai közösségére, vagyis a városállam humán testére.<sup>13</sup> A latin nyelvekben még etimológiai kapcsolat is van a város (civitas) és az állampolgárság (citizenhood, citizenship) fogalma között.

A modern emberi léthelyzet alapvetően megváltozott amennyiben az ember mesterséges terei (városok, utak, mezőgazdasági területei) elnyelték a természetet.

„Meggszűnt ugyanis a határ állam (polisz) és a természet között: az ember városa, amely valaha enklávé volt a nem emberi világban, kiterjeszkedik a földi természet egészére, és bitorolja a helyét. Eltűnt

---

<sup>12</sup> Hans Jonas: Az emberi cselekvés megváltozott természete In. Lányi András: *Természet és Szabadság*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 144.

<sup>13</sup> Horváth Szilvia: Demokrácia: Lehetőségek és korlátok. *Politikatudományi Szemle* XXVI. 2. 91-108.

a különbség a mesterséges és a természetes között, a természetet elnyelte a mesterséges szférája és ugyanakkor a totális artefaktum, az ember világgá lett művei, amelyek egyaránt hatnak rá és általa, újfajta »természetet« hoznak létre, vagyis egy önálló dinamikus szükségszerűséget, amely az emberi szabadságot egészen új értelemmel szembesíti.”<sup>14</sup>

Régen a városok kicsik voltak a környezeti hatásuk elenyésző, ezért nem volt szükség arra, hogy a város korlátozza a természetre gyakorolt negatív hatását. Ezzel szemben a modern városok nagyok, sűrűn lakottak és környezeti hatásuk hatalmas. Ugyanakkor még mindig érvényes a régi etika, azaz a korlátlan hatalommal rendelkező városok nem gyakorolnak önkorlátozást a természettel szemben. Jonas kifejezésével élve egy etikai vákuum jött létre, amit csak úgy lehet orvosolni, ha a városok korlátlan mértékű hatalma a természet felett egy felelős hatalommá alakul át.

Jonas hangsúlyozza, hogy nem az individuális cselekvő és az individuális cselekvés, hanem a kollektív cselekvő és a kollektív cselekvés játszik központi szerepet és ez adja a felelősség releváns horizontját. Az újfajta imperatívuszok azért állnak elő, mert az előállítás foglalta el a cselekvés helyét. Ezért hát az erkölcsnek is be kell hatolnia a kollektív cselekvés és az előállítás területére, amelytől eddig távol tartotta magát. Mindez pedig a modern politika természetét is átalakítja, amelynek új kötelessége, hogy a széles előrelátást igénylő kérdésekkel is foglalkozzon. Tehát az emberi cselekvés megváltozott természete magának a politikának a természetét is meg kell, hogy változtassa.

## MURRAY BOOKCHIN

A múlt nagyvárosai Bookchin szavaival élve a „szív közösségei” voltak, morális társulások, melyeket közös ideológiai elkötelezettség és közösségi érzés éltetett. A polgári ideológia és közéletiség magját a jó életbe vetett erős hit alkotta, s ehhez a jó élethez a város kínált színteret és közeget. A jó élet semmiképpen sem jelentett csak jólétet, egyéni kellemségeket és anyagi biztonságot. Sokkal inkább egy jobb életminőséget (goodness), az erényesség és becsületesség formálta életet jelentett. A polgári elhivatottságnak ez az érzése magas szintű spirituális vagy etikai formát is ölthetett. Az előbbire a zsidók Jeruzsálem iránti tisztelete lehet a példa, az utóbbira pedig a görögök Athén iránti rajongása. E két érzelmi, illetve intellektuális szélső pont között a régmúlt idők városlakói általában „társadalmi egységeket” (social compacts)

---

<sup>14</sup> Jonas i.m. 151.

alkottak, nem elsősorban anyagi és önvédelmi megfontolásokból, hanem a város iránti ideológiai elkötelezettségekkel erősen átítatott hűségükből fakadóan.<sup>15</sup> A régi városok polgárainak erkölcsi szilárdságát és közösségi szellemét számos példa mutatja, úgy, mint a politikai hovatartozással kapcsolatos görög érzelmek, a városi testvériség középkori vonzalma vagy a városi pompa reneszánsz kedvelése, ami áthatotta és összekötötte a régi idők egyébként ezerarcú városi polgárságát.<sup>16</sup>

A mai nagyvárosokban ezeknek a közösségi érzéseknek és törekvéseknek a párját sem találjuk, mondja Bookchin. A mai nagyvárosok lakóit inkább olyan magáncélok és vágyak jellemzik, mint „*a jó élet anyagi, kulturális és idegi stimulációja iránti lázas étvágy*”. Nagyvárosokhoz való mai viszonyunkat a pragmatikus anyagi igények jellemzik. A város értékét gyakran az szabja meg, hogy lakóinak milyen helyi szolgáltatásokat kínál. Azt várjuk, hogy személyünket és tulajdonunkat megvédjék, otthonunk biztonságban legyen, szemetünket elvigyék, útjainkat karbantartsák, fizikai és társadalmi környezetünkben rend legyen.

Így a városi „civilizáció”, legalábbis a ma ismert formájában, sokkal inkább privát egyéniségek vagy társaságok érdekében születik, semmint egy összetartó közönség kollektív erőfeszítéséből. A modern nagyváros, mint bármely piac, mozgalmas központja a névtelen vevők és eladók közötti, nagyrészt magánjellegű érintkezéseknek és árucserének, és kevésbé jellemzi a társadalmilag és etikailag meghatározó társulások létrehozása. A városok értékelésében ma általában az a fontos szempont, hogy üzleti szempontból sikeres vállalkozásnak tekinthető-e. Ha egy város képes „egyensúlyban tartani a költségvetését”, „hatékonyan” működni, minimális költséggel „maximalizálni” a szolgáltatásait, akkor ezek mind a helyhatóság sikerességének mutatói. A vállalat szolgál mintául a városnak, s a városi vezetők büszkébbek menedzseri sikereikre, mint intellektuális képességeikre.

A város polgárságának az individualizálódása és homogenizálódása súlyos pszichológiai és politikai következményeket von maga után. Az egyének, akiknek közösségi élete alig megy túl az egyszerű adófizetők társadalmi szintjén, általában igencsak passzív képet alakítanak ki saját személyiségükről és természeti környezetükről. Az egyre kevesebb hatalmat birtokoló városi polgár nagy valószínűséggel passzív szemlélődővé és visszahúzódóvá válik. A társadalmi önrendelkezés eszközeinek elvesztése emberi mivoltában kisebbsévé, ami az egyéniség elvesztéséhez vezethet. A társadalmi és környezeti érdekeltségen alapuló testületi politizálás helyett jelentéktelen és közönséges

---

<sup>15</sup> Murray Bookchin: Városellenes urbanizáció In. Lányi András: *Természet és Szabadság*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 186.

<sup>16</sup> Bookchin i.m. 187.



ügyek kötik le: a vásárlás, a divat, az egyéni megjelenés, a karrier és a szórakozás egy mindentől unalmas környezetben. A városlakók polgári jogainak helyreállítása egyszerre személyes és társadalmi ügy. Ez egyszerre jelentené a privát és a nyilvános egyéniség visszaszerzését, a személyiségét ugyanúgy, mint a várospolgári jogokét.<sup>17</sup>

Bookchinnek kétségtávolú igaza van abban, hogy a (városi) polgár viszonya városához alapvetően különbözött egymástól egykor és ma. Ugyanakkor ezen különbségekért nem csak az urbanizáció a felelős. Egyrészt az antik városállamban a város és a „nemzet” iránti lojalitás egybeesett, míg ez a nemzetállam kialakulásával nyilvánvalóan megszűnt. A középkori városok számos olyan kiváltságot (jogot) biztosítottak a polgáraiknak, amit ma a (nemzet)állam biztosít az állampolgároknak. Mindez persze nem változtat azon, hogy a városlakókat egyfajta elprivatizálódás jellemzi, lassan nemcsak a lakóhelyükkel, a városukkal szemben, hanem a globalizációval összhangban már a saját népükkel szemben is. S ez a folyamat aláássa a helyi szempontok figyelembevételét, a lokalitással szembeni felelősség vállalást.

#### FENNTARTHATÓ FEJLŐDÉS ÉS A NAGYVÁROS

Jelenleg a legnagyobb megalopolisz Tokió 37 millió lakossal (2016). Ezen a listán az ötvenedik Chükyo (Japán) 9,1 millió lakossal (2010) és századik Monterrey (Mexico) 4,6 millió lakossal (2017). A nagyvárosok többségében fenntarthatatlan folyamatok zajlanak le. Ez azt jelenti, hogy folyamatosan nő a városok mérete, lakossága, a nem-megújuló erőforrások felhasználásának és a szennyező anyagok kibocsátásának a mértéke.

Felmerül a kérdés, hogy a nagyvárosokban vagy a vidéken élők ökológiai lábnyoma a nagyobb? Mindkét helyzet előfordul. A Global Footprint Network néhány nagyváros esetében magasabb ökológiai lábnyomot mért, mint vidéken.<sup>18</sup> Szerintem ez a különbség egyszerűen abból adódik, hogy a fenntarthatatlan jellegű nagyvárosban élők gazdagabbak, mint a vidékiek. Ezzel szemben a londoni székhelyű IIED úgy találta, városlakók szénlábnyoma kisebb, mint a nemzeti átlag.<sup>19</sup> Egy fenntartható városnak éppen az a specifikuma, hogy a magasabb jólétet alacsonyabb környezetterheléssel biztosítja.

---

<sup>17</sup> Bookchin i.m. 189.

<sup>18</sup> Az ökológiai lábnyoma a görögöknek 4,41, az athéniaknak 4,84; a spanyoloknak 4,05, míg a barcelonaiaknak 4,52; az egyiptomiaknak 1,79, a kairóiaknak 2,85 gha/fő. *Global Footprint Network: City and Regional Work*. <https://www.footprintnetwork.org/our-work/cities/>

<sup>19</sup> Például a londoniak esetében 6,2, míg az UK átlag 11,19; a New York-i átlag 7,1, miközben az amerikai 23,92 tonna CO<sub>2</sub>/fő. *City dwellers have smaller carbon*

Ha a fenntartható fejlődésnek Brundtland, Daly és Jonas által alkotott definícióit alkalmazzuk a városra, akkor a következő állításokat tehetjük. A város jövő generációit nem szabad megfosztani a saját szükségleteik kielégítéseinek a lehetőségeitől. Továbbá a városnak a régió ökológiai eltartóképeségét sem szabad átlépni. Jonas definíciójából pedig az következik, hogy úgy kell viselkednünk, hogy biztosítsuk a valódi emberek által alkotott és működtetett városok földi megmaradását.<sup>20</sup>

A fenti meghatározások alapján kijelenthető, hogy az a város működik fenntartható módon, amelynek működése nem veszélyeztetheti a saját létezését, tehát nem éli fel a környezeti forrásait, nem adósodik el és a lakossága sem nő vagy csökken túlságosan gyors ütemben. Önmagából a város pusztulásából nem következik, hogy fenntarthatatlanul működött. Például a Vezúv kitörése 79-ben elpusztította Pompeiit és Herculaneumot, ebből azonban nem következik, hogy ezek a városok fenntarthatatlan módon működtek. Más a helyzet Detroit gazdasági összeomlásával, amelybe nyilvánvalóan szerepet játszott a város vezetőinek rossz döntései, ezért joggal mondhatjuk, hogy Detroit gazdasági szempontból nem fenntartható módon működött.

Szerintem mindenféle településnek van esélye arra, hogy fenntartható váljon. A falvaknak csak arra kell figyelnie, hogy ne lépjék át a biorégiójuk kapacitását. Egészen más a helyzet a megapoliszok esetében, amelyeknek csak úgy válhatnak fenntarthatóvá, ha egyben okos városokká is válnak. Energiatakarékosság szempontjából az is fontos, hogy az emberek minél kevesebbet és minél kisebb káros anyag kibocsátással utazzanak. Ebből a szempontból New York City sokkal közelebb áll a fenntarthatósághoz, mint Los Angeles, tekintve, hogy hozzávetőleg ugyanakkora területen az előbbiben 8,5, míg az utóbbiban csak 3,9 millió laknak. A térbeli kiterjedés nemcsak a közlekedés és a lakhatás, hanem azért is problematikus, mert a föld felülete véges és az emberiség már most is túl nagy területet foglal el a természetből. A fenntartható fejlődés szempontjából a magas népsűrűségű tömbházakra épülő városok előnyösebbek, mint az alacsony népsűrűségű kertvárosok.

A város fenntartható fejlődése a következő követelményeket tartalmazza. A városnak a működése során folyamatosan csökkenteni kell a nem-megújuló erőforrások felhasználását és ezzel párhuzamosan növelni kell a megújuló természeti erőforrások arányát. Ugyanakkor még ez utóbbi felhasználásának a mértéke is legyen összhangban a természeti környezet regenerálódó képességével. Az erőforrásokat egyre hatékonyabban kell felhasználni, amelyre a

---

footprints, study finds. <https://www.theguardian.com/environment/2009/mar/23/city-dwellers-smaller-carbon-footprints>

<sup>20</sup> Tóth I. János: Fenntartható fejlődés – filozófiai reflexiók. *Sztelozófia*. I. 93-107., 2018.

technikai haladás ad lehetőséget.<sup>21</sup> Továbbá a város környezetszennyezésének kisebbnek kell lennie, mint a környező természet hulladékfeldolgozó és asszimiláló kapacitása. Ha a város ennél több hulladékot termel, akkor gondoskodni kell annak kezeléséről. Tehát a modern világvárosok csak úgy válhatnak fenntartható városokká, ha egyben technikailag fejlett, a megújuló erőforrásokat hatékonyan felhasználó okos városokká is válnak. Az emberiség extenzív növekedését csak egy intenzív technológiai fejlesztéssel lehet kompenzálni. A nagyvárosok fenntarthatósága csak úgy biztosítható, ha az ökológikus célok kiegészülnek a modern technikával.

Egy város fenntarthatóságának fontos előfeltétele, hogy a város kiterjedése, illetve környezetterhelése ne nőjön, sőt csökkenjen, figyelembe véve az emberiség túlfogyasztását. Ez nem feltétlenül azt jelenti, hogy a városok lakosságának csökkennie kell, hanem csak azt, hogy a fajlagos környezetterhelés gyorsabban csökkenjen, mint ahogy a város lakossága nő. Továbbá azt is hangsúlyozni kell, hogy léteznek olyan társadalmi és gazdasági paraméterek, amelyek bár közvetlenül nem környezeti jellegűek, de a fenntarthatóság szempontjából mégis fontosak (pl. eladósodás, demográfiai folyamatok).

## ÖSSZEFOGLALÁS ÉS KITEKINTÉS

A mezőgazdaságra áttérve kialakult a földhöz rögzített parasztnak rétege. Az emberi fejlődés következő fontos állomása a városok létrehozása volt, amely mobilabb életre adott lehetőséget. Az első városok zárt enklávék voltak a végtelen természetben. Ezeknek a városoknak az ökológiai lábnyoma kicsi volt, amit a szinte érintetlen természet könnyedén tudott ellensúlyozni. A népek és benne a városok még az újkorban is stabil és fenntartható egységeket alkottak.

A történelem egyik alapvető sajátossága a városok méretének a folyamatos növekedése. Idővel kialakultak a nagyvárosok, amelyek környezeti, társadalmi és demográfiai értelemben is fenntarthatatlan entitások. Ennek számos oka van. Egyrészt a nagyvárosok demográfiai, gazdasági és ipari növekedése óriási ökológiai lábnyomot eredményez, miközben a kizsákmányolt természet is folyamatosan pusztul. Ebből következően a természet a városoknak a környezetre gyakorolt negatív hatásait már nem tudja ellensúlyozni. Az így kialakult etikai vákuumot csak úgy lehet felszámolni, ha a nagyvárosok korlátlan mértékű természetfeletti hatalma egy felelős hatalommá alakul át.

Másrészt a modernizáció nemcsak a természetet és a falusi életet nyeli el, hanem a nagyvárosi életet is átformálja, amennyiben a benne élő embereket

---

<sup>21</sup> Zalavári József: *A forma tervezése. Designökológia*. Scolar Kiadó, 2008. 51.

individualizálja, homogenizálja és privatizálja. A modern nagyvárosok sokkal inkább a privát egyéniségek vagy társaságok érdekéből születik, semmint egy összetartó közösség kollektív erőfeszítéséből. Ezt a folyamatot le kell állítani és a városokat újra élő közösségekké kell formálni, hangsúlyozza Bookchin. A *város diadala* című könyv szintén azt hangsúlyozza, hogy a városok sikerességének a kulcsa a jól képzett és innovatív lakosokban rejlik, akik ehhez stabil jogi, gazdasági és demográfiai környezetet biztosítanak.<sup>22</sup>

Harmadrészt az urbanizáció demográfiai szempontból is egy paradox helyzetet hoz létre. Ugyanis a fejlett világ nagyvárosaiban a népesség gyors növekedésének kizárólagos oka a bevándorlás. Ez egyrészt növeli a környezeti szempontból vett fenntarthatatlanságot, másrészt új problémák forrása. Önmagában a csökkenő termékenységi arányszám környezeti szempontból előnyös lenne, az egy másik kérdés, hogy a világvárosok, mint lokális olvasztótégelyek képesek-e egyesíteni a különböző nyelvű, kultúrájú és etnikumú embertömegeket. Ennek hiányában a világvárosok úgy idegenednek el a saját népiükől, hogy közben egy új kulturális egységet sem képesek megalkotni. A történelemből tudjuk, hogy a népeknek lehetnek nagyvárosai, de az még egy nyitott kérdés, hogy az emberiségnek lehetnek-e világvárosai. Ahogy a népek, úgy a nagyvárosok is demográfiai válaszfut elé kerültek, ahol egyrészt a stacionárius létszám, másrészt a nemzetközi vagy a hazai bevándorlás preferálása között választhatnak. Magam részéről úgy gondolom, hogy az ideális megoldás az lenne, ha városok lélekszáma állandósulna, amely mögött a nagyvárosok és a vidék lakosságának összességében kettes körüli termékenységi arányszáma állna.

Egy város fenntarthatósága sohasem érhető el pusztán technikai és adminisztratív lépésekkel. Egy ilyen radikális átalakulás csak akkor tud bekövetkezni, ha a város polgárai a fenntarthatóság értékét elsőrendű prioritásként kezelik, amelyért egyéni áldozatokat is hajlandók hozni. Ahogy régen a poliszoknak, úgy a modern nagyvárosoknak is egységes egészként kell működniük. Ez pedig könnyebben megteremthető az egységes kultúrájú és identitású nagyvárosokban, mint a kulturálisan és identitásában megosztott világvárosokban.

---

<sup>22</sup> Edward L. Glaeser: *Triumph of the City*. New York. Penguin Press. 2011.

„A SÜNDISZNÓ ÖRÖKSÉGÉVÉ ÉS MOCSÁRRÁ TESZEM”  
A VÁROSPUSZTÍTÁS IDEOLÓGIÁJÁHOZ –  
JERUZSÁLEM ÉS RÓMA

---

GÁBOR GYÖRGY

„Mire várunk, tolongva mind a fórumon?«  
Hogy végre ma a barbárok betörjenek.”

(Kavafisz: *A barbárokra várva*)

A hajdani szebb napokat, a dicsőséges afrikai partraszállás emlékét nevében is őrző, a büszke Africanus maior kitüntetett melléknevet viselő P. Cornelius Scipio, a hispániai csaták nagy győztese, a második pun háború hőse inkább a csatamezőkön ért el jelentős sikereket, s kevésbé a római szenátus üléstermében. Hiába vetette latba minden befolyását annak érdekében, hogy szenátor-társai ne hallgassanak a beteges rögeszméit hajtogató ellenfelére, a kiszolgált hadfiból a modern filozófiai irányzatok üldöző-jévé és fő cenzorává metamorfizálódott, leginkább azonban a mezőgazdaság ügyeivel bíbelődő Portius Catóra, aki a római szenátus üléseit főképpen háborús kampányaira igyekezett felhasználni, s beszédeit – bármiről is volt szó azokban – rendre eszelős dühkitörésével és hírhedt mondatával fejezte be és tette emlékezetessé: „Ceterum censeo Carthaginem esse delendam!” (Egyébiránt az a véleményem, hogy Karthágót el kell pusztítani!). Herder megállapítása felettébb pontos: „A bölcs szenátus oly módon tanácskozta meg, hogy vajon eltűrhető-e Karthágó a föld színén, mintha csak egy maga ültette káposztafejről lett volna szó.”<sup>1</sup> A retorika tudományában igencsak ott-honosan mozgó Cato végül is ügyesen kihasználva a szenátus érzékenységet és felbuzdulását – amely mindig képes volt magas hőfokon izzani, ha a római hegemonia biztosítását célzó politikáról esett szó –, elérte, hogy Róma már csak a casus bellire várt, avégett, hogy szokásosan könyörtelen módján és brutális eszközeivel leckéztesse meg régi ellenfelét, a többször megalázott, legyőzött, kifosztott és rendkívüli kártérítések megfizetésére kényszerített Karthágót. Az már a sors különös fintora, hogy egy jelentéktelen határvillongás ürügyén kirobbant háborúban a Scipio-család egyik adoptált tagja, Scipio Aemilianus fogja majd csapatai élén legyilkolni Karthágó lakosságát, a várost

---

<sup>1</sup> Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1978. 366. Fordította Imre Katalin és Rozsnyai Ervin.

kifosztani, szétverni, felégetni, s ekével felszántani, s végül ünnepélyes átokszórás közepette sóval behinteni az észak-afrikai metropolisz földjét, hogy az egykori civilizációt gyökerestől semmisítse meg.

Feltételezhető, hogy Appianosz a kérlelhetetlen, ámde dicső és nagyvonalú római jellemnek igyekezett örök emléket állítani, amikor beszámolt az elpusztított város láttán könnyekre fakadó, azaz ellenségeit még halottaiban is megbecsülő és tisztelő ifjú bajnokról, mégis – az idők távlatából – nemcsak Scipiónak, a nagy stratégának juthat ki tiszteletünkéből, hanem fejet kell hajtanunk felettébb kiváló jóstehetsége előtt is: „Scipio még egyszer végigtekintett ezen a városon, amely alapítása óta hét évszázadon át virágzott, oly sok országnak, szigetnek és tengernek ura volt, fegyverekben és hadihajókban, harci elefántokban és gazdagságban a leghatalmasabb birodalmakkal is versenghetett, de felülmúlta őket elszántságban és merészségben – hiszen hajóhadától és fegyvereitől megfosztva is három éven át állta a kemény ostromot és éhínséget –, s amelyre most a végpusztulás, a teljes lerombolás várt. Úgy mondják, hogy Scipio ekkor könnyekre fakadt, és hangosan megsiratta az ellenség balvégzetét. Ezután hosszas töprengésbe merült; elgondolkozott városok, népek és birodalmak végzetének elkerülhetetlenségén, Trójának – az egykor oly büszke városnak – pusztulásán, az asszír, a méd s a hatalmas perzsa birodalom bukásán és Makedonia dicső államának megsemmisülésén. Végül – talán szándékosan, talán csak amúgy véletlenül – a nagy költő szavai hagyták el ajkait:

Eljön a nap, mikoron megszentelt Ilion elvész  
és Priamosz meg népe a jögerelyes Priamosznak

(*Iliász*, 6, 449sk. Fordította Devecseri Gábor)

A vele lévő Polübiosz, aki nevelője volt egykoron, nyíltan megkérdezte tőle, mire céloz ezekkel a szavakkal; ő pedig nem habozott a saját hazáját megnevezni, mondván: »Dicső pillanat ez, Polübiosz; mégis félelem fog el, mert előre sejtem, hogy az én hazámnak is ugyanez lesz a végzete egykor.«<sup>2</sup>

## I.

Persze mindenről valójában az istenek tehetnek. JHWH eltúrta – s ezzel a későbbiekben sok munkát adott a romlott városok ellen rendre fellépő prófétainak –, hogy az első városalapító az a saját testvérét kegyetlenül meggyilkoló s emiatt a bűnösség jelével ellátott Kain legyen, aki Édentől keletre

---

<sup>2</sup> Appianosz: *Rómaiaké historia*, VIII. (*Libüké*), 132.

telepedett le, s városát fiáról Hénochnak nevezte el (*Genesis 4,17*). De a mindig oly aktív olümposziak sem tettek ellene, hogy az Athént alapító nőcsábász, az ígéreteit és esküvéseit folytonosan megszegő Thészeusz hazafelé tartva merő gondatlanságból (a megállapodás ellenére hajóján nem cserélte ki a fekete árbocvitorlát győzelmének jelére, a fehérre) saját apja halálát okozza, s az Appennin-félsziget hatalmasságai sem avatkoztak közbe, amikor a Róma alapjait lerakó Romulus az épülő várossal tövében meggyilkolta iker-testvérét, Remust.

A város a kozmikus mindenségnek mikrokozmosz tükörképe, az égi város földi speculum, amely – legtöbbször transzcendens tervek alapján („Az istenek tervezték el a várost, / ők rakták le kőalapjait is.”<sup>3</sup>) – az isteni hatalomnak egyfajta leképzése, s földi hatalmak és intézményrendszerek működésébe való transzponálása („a királyság leszállott az égből”<sup>4</sup>). A babiloni Teremtés-eposz arról számol be, hogy „Az istenek székhelyeit égen és földön megjelölték”, s végül elkészült „Báb-ili földi mása”,<sup>5</sup> azaz Babilon városát is először odafönn alapították. Jesája tanúsága szerint az Örökkévaló a fogságból való csodálatos hazatéréskor ezekkel a szavakkal vigasztalja az elpusztított, elhagyatott, tönkretett Sion: „Nézd, a tenyeremre rajzoltalak; falaid szemem előtt vannak szüntelen” (*Jesája 49,16*). Az égi és a földi dolgok közötti megfelelést tételező jellegzetes mitologikus-analógiás gondolkodás szerint minden földi létezőnek – legyen az ország, város, hegy, szentély stb. – megvan a maga égi, asztrális prototípusa (aitherosz eikón – mennyei képmás)<sup>6</sup>: „Mindenenestől úgy csináljátok, amint megmutatom néked” (*Exodus 25,9*). A város isteni mű, s az alapítók (a makrokozmosz egész teremtésének mikrokozmosz megismételői, azaz demiurgoszok), „akik az égből származnak és oda térnek vissza” (Cicero)<sup>7</sup>, a város helyét, határait, beosztását, „idejét” s működésének feltételeit az égi hatalmak sugallatára jelölik ki és határozzák meg,

---

<sup>3</sup> *Etana mennyei útja*, In: *Gilgames – Agyagtáblák üzenete* (válogatta: Komoróczy Géza), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1966. 74. Fordította Rákos Sándor.

<sup>4</sup> uo.

<sup>5</sup> i.m. 41-42.

<sup>6</sup> Platón államának is megvan a maga égi archetípusa, „az égben alighanem van egy minta annak a szeme előtt, aki ezt meg akarja látni”: Platón: *Állam* 592 b, In: *Platón Összes Művei*. II. köt. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984. 648. Fordította Szabó Miklós.

<sup>7</sup> Ez történt például a „világ leghatalmasabb és leghíresebb városának” alapítójával, Romulusszal, akinek különleges apoteózisáról Plutarkhosz számol be. A neves életrajzíró egyenesen Romulus szájába adja az alábbiakat: „Az isteneknek úgy tetszett..., hogy csak addig legyünk az emberek között, amíg a világ leghatalmasabb és leghíresebb városát megalapítottuk, de utána ismét a mennyben lakozunk, ahonnan származunk.” *Párhuzamos életrajzok, Romulus, 27-28*. Budapest, Magyar Helikon, 1965. 53-54. Fordította Máthé Elek.

szigorúan a mindenség rendjéhez illesztve, kozmikus szabályok és asztrológiai együttthatók alapján, s még a város névadói is az istenek maguk. Az összehordott „néma és barbár” kőrengeteg ezáltal jut magasabb értelemhez és jelentéshez, ahogy a legfőbb – az istenektől kapott – törvények rendszere is így váltja fel a vadság, a törvényen kívüliség állapotát. (Ne feledjük: a városalapító legtöbbször törvényadó is egy személyben.) Jeruzsálem fennmaradásának, boldogulásának, rendezettségének és szakrális „világközpontúságának” feltételét a mispát, a cedek és a salom fogalmainak valóságos megléte, eszményi összhangja és egyensúlya garantálja. A mispát (döntés, ítélet) JHWH-nak, Jeruzsálem valóságos királyának háborítatlan uralkodását biztosítja a királyra (*Sámuel 1. könyve 8,9*), a papra (*Deuteronomium 18,3*) és a rabszolgára (*Jób 31,13*) egyaránt vonatkozó normatívák, jogok és kötelességek betartásával. A cedekről (igazság, igazságosság) a földi király gondoskodik, s JHWH figyelemmel van rá, hogy az igazság mindig győzedelmeskedjék („Jobbod telve igazságossággal” – *Zsoltárok könyve 48,11*). A salom (béke) és vele együtt a teljesség és a hiánytalanság (a salom eredetileg teljességet, hiánytalanságot jelentett) akkor lesz adott, ha Jeruzsálemben (hiszen a frigyláda a Debirbe, a Szentek Szentjébe került<sup>8</sup>) a cedek alapozza meg Isten és Izrael harmonikus viszonyát és békéjét.

Az égi város, a mennyei, a szent polisz öröksége avatja a földi várost örök várossá, s adja át neki – saját képére és hasonlatosságára – szent helyeit és szent időszakaszait. Az „Ég és Föld találkozásának”<sup>9</sup> jellegzetes alkalmá s a végtelen és áthidalhatatlan távolság részleges meghódításának pillanata, amikor például egy-egy szent ereklyéje, azaz a szent fizikai jelenléte (praesentia) mintegy transzcendens – és ezáltal társadalmi és politikai – legitimációt biztosítva a városnak, elfoglalja „végleges” helyét a város egyik megszentelt helyén (Hic locus est – Íme a hely). A relikvia az örökösön bűnös városnak való megbocsátás isteni irgalmát és a metropolisz fennmaradáshoz való jogának gondviselői szándékát fejezi ki: így nem csoda, hogy történelme során egy-egy városnak sok-sok ereklyére volt szüksége. A városba érkező zarándok ugyanakkor a település által megtestesített vallási-ideológiai egység-

<sup>8</sup> A jeruzsálemi templom hármas beosztása a következő volt: Előcsarnok (Ulam), Szentély (Hekal), Szentek Szentje (Debir). A templom jelképiségének rendszere (miként a főpap ruházata is) mikrokozmoszként a világ kozmikus egészét szimbolizálta, ahogy erről Philón (*De specialibus legibus 1,66; 1,96-97; Quaestiones et solutiones in Exodum II,95*) és Josephus Flavius is beszámolt (*Bellum Judaicum V,5*. In: *A zsidó háború*, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1964. 351-356. Fordította Révay József. A templomról l. R. Patai: *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, London, 1967.

<sup>9</sup> P. Brown: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1993. 23 skk.. Fordította Sághy Marianne.



nek a városon kívüli – azaz kozmikus – jellegéről tanúskodott, arról, hogy a városon „belül” domináns érték valóban univerzalisztikus, hiszen a városon „kívül” is virulens. Jeruzsálem, Betlehem, Mekka vagy Róma városa ezt a messzire (mindenhová) elérő szellemiséget, s az adott vallás híveinek teljes szolidaritását, „azonos ügyszóhoz való tartozását”, konszenzusát tükrözi. De – emettől eltérő formában ugyan – a várostól távolabb eső temetőeknek város közelbe (városfalak tövébe) való telepítése, valamint e temetkezési helyek valóságos nekropoliszokká történő kiépítése (porticusok, csarnokok, oszlopsorok, „utcák”, építmények, szentélyek stb.) ugyancsak „Ég és Föld találkozásának”, különös egybekapcsolódásának módját érzékelteti.

Jóllehet a későbbiekben a zsidóságnak keservesen csalódnia kellett Jesája jövődőlésében, mert a próféta kijelentéséből egyértelműen az tűnt ki, hogy Jeruzsálem, „a biztos lakóhely” a stabilitást, az állandóságot és a teljes nyugalmat jelenti, a történelmi Izrael számára a végső lakhelyet, „a sátrat, amely már nem vándorol, cövekeit nem szedik föl soha, és egyetlen kötele sem szakad el” (*Jesája 34,20*). A város „beavatottá” tesz, az adott világhoz tartozóvá szenteli föl az embert, aki ezáltal az alakot és formát öltött rend részévé válik. A „benti” világgal szemben a külső világ, az „odakint” a káosz, a folytonosan szerveződő gonosz, az ismeretlen, az alakatlan, a rendezetlen és az idegen képzetét kelti, szörnyek, vadak, démonok, mindenféle ellenséges erők félelmetes univerzumát<sup>10</sup>, melyek, ha támadnak, nem egyszerűen csak a város ellen törnek, hanem a világ teljes rendjét, a kozmikus mindenséget próbálják megsemmisíteni. A városokat körülölelő falak<sup>11</sup> (a Római Birodalomban a városi ember megnevezése: „intramuranus”, azaz „falak között lakó”), árkok, bástyák, természetes vagy mesterséges vizek nem csupán a katonai-stratégiai védelmet biztosították, hanem a várost alapító vagy a várost patronáló istenségnek tetsző funkciót is betöltöttek, amennyiben a rontásra törő gonosz szellemét mágikus módon igyekeztek távol tartani<sup>12</sup>: a városfalak és város-

<sup>10</sup> Athanasziosz elismerő csodálatának ad hangot, hogy Szent Antal és remetái „várost alapítottak a sivatagban”, ott, ahol pedig ez nem is lehetséges (Athanasziosz: *Vita Antonii*, 14).

<sup>11</sup> A mózesi törvények rendszerében a falu és a város között az a különbség, hogy a város fallal van körülvéve: l. *Leviticus 25,29-31*. A középkori ábrázolásokon is kitűnik, hogy a városfal nem egyszerűen a város határát, végét jelzi, s nem is pusztán stratégiai funkciót lát el, hanem a szó legszorosabb értelmében világokat választ el egymástól, szubsztanciális, metafizikai különbségeket, elkülönüléseket tesz nyilvánvalóvá és láthatóvá.

<sup>12</sup> Rendkívül jellemző, hogy a héber Biblia, ha városokról beszél, igen gyakran hozza szóba – hangsúlyos formában – a város falait, kapuit, a kapuk zárait, a pántokat stb. l. *Deuteronomium 3,5*; *Bírák könyve 16,3*; *Sámuel 1. könyve 6,18*; *23,7*; *Ezékiel 38,11*. Vitruviusnak – a legbiztonságosabb védekezést szem előtt tartva – még a város alaprajzát illetően is (négyzetes, kiugró sarkú vagy „kerekded”) van

kapuk felszentelése középkori gyakorlatának ez a hit szolgáltatta a spirituális értelmét. (Ne feledjük, hogy már Remusnak is azért kellett meghalnia, mert az árkot, amelyet Romulus a védőfalak köré húzott, könnyedén és gúnyosan átugrotta.<sup>13</sup>) Gilgames, aki az örök élet titkát kívánta felkutatni, ámde vállalkozása kudarcba fulladt, a legfontosabb uralkodói tevékenységét abban látta, hogy Uruk városának falat építtessen („Mert újabb gond a hazatérés s nekem, ki már mindent föladtam, új terveim vannak e fallal...”<sup>14</sup>). Hérodotosz érezhető tisztelettel szól a médek Egbata nevű fővárosáról, s királyi székhelyéről, amely köré „nagy és hatalmas védőfalat emeltek”, hét körfallal, s a király, Déiokész „a népnek megparancsolta, hogy e falak körül telepedjék le.”<sup>15</sup> S a Mózeshez visszatérő képek a nomád életet élő, még a városok pusztá látványához sem igen szokott ember rémületével számolnak be a nagy településekről, amelyek „égig érő falakkal vannak körülvéve” (*Deuteronomium* 1,28). Nem véletlen hát a későbbiekben a zsoltáros büszke örömujjongása Isten szent városának láttán: „csodáljátok meg sáncait, falait, járdátok be erődítményeit” (*Zsoltárok könyve* 48,14). De ott is, ahol nem építettek falat, egy barázdával jelölt területet szenteltek fel (Rómában ez volt a Pomerium), s mágikus praktikák egész sorával igyekeztek elűzni az ártó szellemeket onnan. Azonban, miként a legkülönbözőbb mítoszok kozmogóniai elbeszélései is arról számolnak be, hogy már a kezdetekkor, az istenek születésének, a világ megalkotásának vagy az ember teremtetésének pillanatától kezdődően jelen volt a rossz – s ebben a vonatkozásban teljesen mindegy, hogy a rossz nem reális létezőként, hanem a jó hiányaként bukkan-e fel, az istenek felelőtlenségének, bosszúálló indulatának a következménye-e, a véletlennek, az esetlegességnak vagy a végzetnek az isteni nem-mindenhatóságon való felül-emelkedéseként válik-e hatóerővé, avagy nem is a végtelen Teremtő, hanem a véges ember felelősségéről (felelőtlenségéről) kell-e beszélni –, ugyanúgy a rossz, a bűn jelenléte már a városok alapításakor, történelmi kezdetükkor is megtalálható volt, „belül tanyázott”, s mintegy metafizikai módon megosztotta a város közösségét és meghatározta a település jövőjét és sorsát is.

---

lényeges mondanivalója: Vitruvius: *Tíz könyv az építészetéről*, Budapest, Képzőművészeti Kiadó, 1988. 41. Fordította Gulyás Dénes. Ambrogio Lorenzettinek a sienai Palazzo Pubblico-ban (Sala dei Nove) látható freskóján (*A Jó Kormányzat hatása a városi és a vidéki életre*) a város és a vidék ideális harmóniáját a kép középpontjában húzódó magas városfal félreérthetetlenül kettéválasztja. S ugyanígy a római Santa Pudenziana apszizmozaikján a mennyei várost és annak szellemi „másságát” vaskos kőfal vizualizálja.

<sup>13</sup> Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok, Romulus*, 10. i.m. 37.

<sup>14</sup> Gilgames, XI. tábla, in: *Gilgames – Agyagtáblák üzenete*. i.m. 159.

<sup>15</sup> Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, I. 98-99., Budapest, Európa Könyvkiadó, 1989. 54. Fordította Muraközy Gyula.

Mindenesetre rendkívül jellemző, hogy Augustinus, aki a *De civitate Dei* egy helyén arról beszél, hogy a testvérgyilkosok, Kain és Romulus városokat alapítanak<sup>16</sup>, s akinél a Civitas Terrena, Civitas Diaboli (földi-sátáni város) – Civitas Coelestis, Civitas Dei (mennyei-isteni város) mellett az ember városának a fogalma ugyan nem jelenik meg, mégis a „civitas permixtae”<sup>17</sup> a pozitív és negatív értékek keveredésének, a kétféle szeretetnek, „az Istentől elforduló önszeretetnek” (amely a földi város alapja) és „az önmegvetésig eljutó istenszeretetnek”<sup>18</sup> (amely a mennyei város fundamentuma) a terrénuma, s azt a földi várost (államot) jelképezi, amely Isten városának végső eljöveteleig tart. „E kétféle szeretet közül az egyik szent, a másik romlott; az egyik nyitott a közösség felé, a másik önös és magába zárkózó.”<sup>19</sup> A két város – amelyek közül az egyik az Istenhez, a másik a sátánhoz tartozik<sup>20</sup> – természetesen csak ideáltípus formában létezik: a két értékrendet egyfelől Jeruzsálem, a béke víziója (visio pacis), másfelől Babilon, a zűrzavar (confusio) otthona testesíti meg szimbolikusan.

A héber Bibliában a város egyfelől Isten ajándéka, amelyet az embereknek adott – „Nektek adtam... a városokat, amelyeket nem ti építtetetek” (*Józsue 24,13; Deuteronomium 6,10*) –, s Jeruzsálem, Dávid városa az istentisztelet helyévé válik, hiszen ez a „nagy király városa” (*Zsoltárok könyve 48,3*), ugyanis „Isten lakik benne” (*Zsoltárok könyve 46,6*), s falai biztos védelmet nyújtanak, mert „őrtornyaiban az Isten lakik” (*Zsoltárok könyve 48,4*); azaz a várost „Isten örökre megalapozta” (*Zsoltárok könyve 48,9*). Így válhatott Jeruzsálem nemcsak a politikai hatalom főhelyévé, hanem az egész nép egységének jelképévé is: „Jeruzsálem, te nagyszerűen épült, megerősített és (fallal) körülrzárt város! Odavonulnak a törzsek, az Úr törzsei, Izrael törvényei szerint, hogy dicsőítsék az Úr nevét” (*Zsoltárok könyve 122,3-4*). Másfelől azonban már az egészen korai hagyománytól kezdődően a város az emberi bűnnek, gonoszságnak és gőgnek is az otthona (Bábel – *Genesis 11,1-9*), az erkölcsi romlás helye (Szodoma – *Genesis 19,1-28*), ahonnan a civilizáció pusztító hatása elleni tiltakozás jelképeként a rekábiták a nomád törzsi törvényeket „örök” törvényekké megtéve kivonultak (*Jeremiás 35,6-11*). Miként Jeruzsálem, a „hűség város” is „cédává lett” (*Jesája 1,21*), s a többi izraeli város szintén bűnössé, Szodomához, Gomorrához, Ninivéhez és Babilonhoz vált hasonlóvá, s ahogy Babilonra a pusztulás vár (*Jesája 47*), ugyanúgy fog megsemmisülni

<sup>16</sup> vö. Augustinus: *De civitate Dei*, XV,5.

<sup>17</sup> I. H.-I. Marrou: *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?* In. *Studia Patristica*, 2. 1957.

<sup>18</sup> Augustinus: *De civitate Dei*, XIV,28.

<sup>19</sup> Augustinus: *De Genesi ad litteram*, XI,15.

<sup>20</sup> „Civitas quarum una est Dei, altera diaboli” (Augustinus: *De civitate Dei*, XXI, 1.)

a többi izraeli város is: „felszántják Siont, mint a szántóföldet, Jeruzsálem romhalmazzá válik, a templom hegye erdő borította magaslattá” (*Mika 3,12*).

Hasonlóképpen az Újszövetség is ismeri a „bűnös” város fogalmát, s az *Apostolok cselekedetei* ekként ítéli el Pál apostol kigúnyolásáért, az areopáguszi beszéd közönyös fogadtatásáért Athént. De maga Jézus is korholja a városokat, mert nem tartottak bűnbánatot, s ezért jövődölése szerint valamennyire kegyetlen sors vár: „Jaj neked, Korozain! Jaj neked, Betsaida!... Tirusznak és Szidonnak elviselhetőbb lesz a sorsa az ítélet napján, mint a tiétek... És te Kafarnaum! Vajon az égig emelkedel? A pokolba süllyedsz.” (*Máté 11,21-23*). A legfőbb bűnös azonban Jeruzsálem, amelynek pusztulását elborzasztó képektől és hasonlatoktól gazdag próféciáiban láttatja Jézus: „Jönnek napok, amikor sánccal vesz körül ellenséged, bekerít és mindenfelől ostromol. Eltipornak gyermekeiddel együtt, akik falaid között élnek, és nem hagynak benned követ kövön” (*Lukács 19,43-44*); „Amikor azt látjátok, hogy Jeruzsálemet seregek veszik körül, tudjátok, hogy bekövetkezett a pusztulás... Jaj a várandós és szoptatós anyáknak... Kard élén hullanak el és fogságba hurcolják őket, a pogány népek közé, és Jeruzsálemet pogányok fogják tiporni” (*Lukács 21,20-24*); „Jeruzsálem leányai... ne engem sirassatok. Inkább magatokat sirassátok és gyermekeiteket, mert jönnek majd napok, amikor azt fogják mondani: Boldogok a meddők, akik nem szültek, nem szoptattak. Akkor majd unszolni kezdi a hegyeket: Omoljatok ránk! És a dombokat: Takarjatok el! Mert ha a zöldellő fával így tesznek, mi lesz a sorsa a kiszáradt fának?” (*Lukács 23,28-31*).

Spengler a magasrendű embert „városépítő állat”-nak mondja<sup>21</sup>, holott nyugodtan nevezhetnénk ugyanezt az embert egyúttal városromboló állatnak is. A háború városi intézménye nemcsak egy kezdetlegesebb társadalom mágiájában gyökerezett „infantilis trauma” (Mumford), s nem is csupán egy grandiózus rituális áldozat vallási színjátéka vagy a halál nagybani osztogatásával önmaga mindenhatóságát megjelenítő hatalom különös reprezentációja, hanem a város leglényegéhez hozzátartozó, a benne meglévő és egymással folytonosan szembekerülő ellentétes erők és vallási, ideológiai nézetek megjelenési formája, amely a mindenkori (külső vagy belső) ellenséget a transzcendens gondviselés eszközének, az igazság végső megnyilatkozásának, s egyúttal önmaga történeti vagy üdvtörténeti igazolásának tekinti. „Városexeketikai” kérdés, hogy a szembenálló felek közül éppen ki kit tart bűnösnek, a gonosz eszközének, a démonok játékszerének vagy az istenek ellenségének: azt, aki a város „ kozmikus” rendjét látszólag nem zavarja, ám erkölcstelen életével szembekerül a törvénnyel, s a *nomoszt*, az emberek által

---

<sup>21</sup> O. Spengler: *A Nyugat alkonya*, II. köt. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994. 126. Fordította Simon Ferenc.

alkotott rendelkezéseket többre tartja a *phüszisz*nél, a természettől vagy az istenektől eredő, tehát kötelező erejű törvényeknél, avagy azt, aki pöröllyel vagy faltörő kossal remél bebocsáttatást a város kapuján, aki a város jelképezte világegészt káosszal fenyegeti, ám akit a büntető és gondviselő istenek hírnökeként, s megbízottjaként vagy a világtörténelem immanens értékeinek, az emberiség haladásának és az emberi nem kiteljesedésének és végső boldogulásának a letéteményeseként lehet (vagy kell) köszönteni.

Különös és jellemző is egyben, hogy a szent városnak, Jeruzsálemnek a nevével („Rusalimum”) – úgy tűnik – először egy i.e. 2. évezred elején keletkezett egyiptomi átokszövegben (exekrációs szövegek) találkozhatunk. Szokás volt, hogy az ellenséges ország, város vagy uralkodó nevét agyagedényre véssék, majd a mágikus gyakorlatnak megfelelően átokmondás közepette az edényt összezúzták, rontást bocsátva ezzel a megnevezett településre vagy uralkodóra. De nemcsak a városok megalapításának és felépítésének gyakorlata rendelkezik történelmi és azon túli (üdv történeti) jelentőséggel, s válik az Istennek (az isteneknek) tetsző tevékenységgé, hanem alkalmasint azok elpusztítása is, miközben a bennük lakozó gonosz, istentelen vagy más istenekhez pártoló erők megsemmisítésének dicső tette a városrombolót mindig sajátos hittel és küldetéstudattal vértelmezi fel. A héber Biblia által is emlegetett, Juda megerősített városai ellen felvonuló és azokat elfoglaló Szin-ahhé-eriba (Szancherib – *Királyok 2. könyve 18,13*) asszír király felirata egyfelől beszámol a városvédő, városszépítő király Ninivét rendkívüli pedantériával csinosító buzgalmáról, arról, miként tette a város utcáit egyenessé, a város kapujánál lévő teret tágassá, hogyan szélesítette ki a szűk utcákat, védte az új sugárutakat, s a karóba húzás cseppet sem kecsesítő, ámde annál valószínűbbnek tűnő ígéretével miként szegte kedvét az engedély nélküli, ám életéhez mégiscsak ragaszkodó építkezőnek. De másfelől ugyanennek a királynak a felirata mondja el még az apró részleteknél is elidőzve, s a neorealizmus szikár tárgyilagosságát anticipálva Babilon lerombolásának aprólékosan megtervezett és seregei által kivitelezett történetét: „A várost és épületeit, az alapoktól a háztetőig leromboltam, megsemmisítettem, tűzzel felégettem. A falat és a külső falat, a templomokat és az isteneket, a téglából és földből emelt templomtornyokat, melyek számosak valának, a földdel tettem egyenlővé, és behordattam az Arakhtu csatornába. E város központján át csatornákat ásatam, a várost vízzel árasztottam el, és még a pusztá alapokat is szétromboltam. Mindezzel alaposabban elpusztítottam, mint valamely árvíz.”<sup>22</sup> De akár Nagy Sándort is példaként említhetnénk, aki Alexandria megalapításával az ókor egyik legjelentősebb metropoliszát hozta létre, ám eközben olyan

---

<sup>22</sup> H. Gressmann: *Altorientalische Texte zum alten Testament*, Berlin, 1926. 351.

jelentős városokat tett a földdel egyenlővé, mint – többek között – Thébai, Halikarnasszosz, Türosz vagy Perszeopolisz.

Ahogy a városok megalapításáról transzcendens erők határoztak, ugyanígy azok sorsáról és végzetéről is az istenek hivatottak dönteni. Babilon „az Örökkévaló ellen kevélykedett, Izrael Szentje ellen” (*Jeremiás 50,29*), ezért az Úr, a Seregek Ura most ellene fordul (*Jeremiás 50,31*), s romhalmazzá teszi mindörökké (*Jeremiás 51,26*), majd a *Jelenések könyve* már ekképpen vizionálja az eseményeket: „elesett a nagy Babilon! Ördögök tanyája lett, minden tisztátalan szellem hajléka, minden tisztátalan madár fészke, minden tisztátalan és gyűlöletes állat odúja” (*Jelenések könyve 18,2*). Aligha véletlen, hogy a Bibliának a városról szóló első tudósítása a település (Jerikó) pusztulásának érzékletes leírása („A nép nyomban megrohanta a várost... Betöltötték az átkot mindenkin, aki a városban csak volt, férfin és nőn, fiatalon és öregen, az ökörig, juhig és számárig, a kardnak élével... Felgyújtották a várost, s mindent, ami benne volt...” – *Józsué 6,20.24*), s az események az Úr kedve szerint alakultak („A város az Úr kedvéért átok alá esik mindennel, ami benne van” – *Józsué 6,17*). Ez a fajta városgyűlölet („Átkozott, aki belefog, hogy újjáépítse e várost!” – *Józsué 6,26*) ezekben a történelmi időkben talán még csak a pusztában lakó nomád ember részéről fogalmazódhatott meg, aki – a későbbi történelmi korok megannyi népies-urbánus vitáját anticipálva – a városban, mint saját élet- és létformájának tökéletes ellentétében, a bűn, az erkölcstelenség és a romlottság fészket látta csupán meg. Ámde az sem véletlen, hogy az európai irodalom első jelentős alkotása is egy város (Trója) lerombolásának, feldúlóinak, s a pusztítást végzők halhatatlan és hathatós támogatóinak állít eposzi méretű emléket.

Noha a történelem során az adott „ügy” szolgálata, vagy az ahhoz való viszonyulás megannyi várost avatott eleve szentté, bűnössé vagy árulóvá, hőssé, hűségessé vagy hűtlenné, szocialistává, kommunistává vagy reakcióssá, de a mindenkori próféta, a szószóló, a *nabi* az elkerülhetetlennek tűnő pusztulás fenyegetésével még időben jobb belátásra bírhatta a város bűnös lakóit. Jónás Ninive végzetét jövendőli, de a „ki tudja, hátha irgalmas lesz és újra megbocsát az Isten” (*Jónás 3,4*) mondat a megtérés és a gonosz útról való letérés perspektíváját fejezi ki, s hasonló reménység fogalmazódik meg Ábrahámnak az Úrral való alkudozásában s a „tíz miatt sem pusztítom el” isteni ígéretében (*Genesis 18,23-33*). A próféták történelmi pesszimizmusát rendre felváltó üdvtörténeti optimizmus sok esetben éppen abból a hitből és meggyőződésből fakad, hogy már a megtérők csekély száma is a végső és elkerülhetetlennek látszó katasztrófa elmaradását eredményezheti. Mindenesetre rendkívül sokatmondó, hogy míg Jesája egyik fiának a neve Seár Jasub, azaz „a maradék megtér” (*Jesája 7,3*), addig a másiknak Mahér-Salal-

Has-Baz, azaz „rabolj gyorsan, prédálj hamar”, ugyanis „mielőtt a gyermek megtanulja kimondani: »apám« és »anyám«, Damaszkusz kincsét és Szamária zsákmányát Asszíria királya elé viszik” (*Jesája 8,4*). Miként az is jellemző, hogy a próféta a végső időkről szóló eszkatologikus látomásában a teljes pusztulást követő boldog újjászületést Dávid roskadozó sátra felállításának, Izrael fogságba esett népe visszatérésének és „a romba dőlt városok” fölépítésének reményében fejezi ki (*Ámosz 9,11-14*).

Ámde a korsó összetörik („Így töröm össze ezt a népet és ezt a várost, amint ez a cserépkorsó összetörik”, s „ráhozom erre a városra és a hozzátartozó valamennyi városra azt a nyomorúságot mind, amellyel megfenyegettem, mivel megkeményítették nyakukat és nem akartak hallgatni a szavamra” – *Jeremiás 19,11.15*). Jahve függőónja segítségével a függőlegestől eltérőnek találja Izrael falát, menthetetlennek, amely immár megérett a lebontásra (*Ámosz 7,8-9*). „A sündisznó örökségévé és mocsárrá teszem, és elsöpröm a pusztítás seprűjével” (*Jesája 14,23*).

## II.

„Titus állítólag tanácsosaival előbb fontolgatta, leromboljon-e egy ilyen nagyszerű templomot. Némelyek ugyanis azon a véleményen voltak, hogy a minden emberi műnél híresebb, megszentelt építményt nem kell megsemmisíteni, mert épségben hagyása a római mértéktartást példázná, míg ledöntése a kegyetlenség örök bélyegét sütné rájuk. Mások viszont – köztük maga Titus is – főleg azért voltak a templom lerombolása mellett, hogy minél tökéletesebben megsemmisítsék a zsidó és a keresztény vallást: hiszen ezek a vallások, bár ellenkeznek egymással, mégis egy tőről fakadnak; a keresztények a zsidóktól erednek: ha a gyökereket kiirtják, a törzs már könnyen el fog száradni.”<sup>23</sup>

Miként a Tacitusnak tulajdonított fenti sorok eredetisége, úgy az is megkérdőjelezhető, hogy vajon valóban Titus gyűjtatta-e fel a Templomot, avagy – ahogy erről Josephus Flavius számol be – Titus szándéka ellenére egy római katona meggondolatlan cselekedetének volt a következménye a zsidó vallási kultusz ősi szimbólumának pusztulása.<sup>24</sup> Noha nem tűnik valószínűnek, hogy a fémelemekkel gazdagon díszített kőépület lángbaborulása egy hebrencs katona műve lett volna – valószínű, hogy Josephus Flavius apologetikai célzattal igyekszik enyhíteni a történeteket –, ám a katasztrófa be-

---

<sup>23</sup> Tacitus: *Töredékek*, 2., In. *Tacitus összes művei*, I. köt. Budapest, Magyar Helikon, 1970. 365. Fordította Borzsák István.

<sup>24</sup> Josephus: *Bellum Judaicum* VI,4., In. *A zsidó háború*. i.m. 417.

következett, s Titus tűzzel-vassal pusztító seregei Jeruzsálemet a földdel tették egyenlővé. A rómaiaknak nem volt különösebben nehéz okot és magyarázatot találni Jeruzsálem szétverésére: Róma az „örökösen lázadó”<sup>25</sup> alattvalóit győzte le, azon népet, amely sem a római politikai hatalmat, sem a legkülönfélébb elvárásokat (vallási, pénzügyi, katonai stb.) nem akceptálta, sőt eközben a megszállt országban egyre inkább elszaporodtak a különböző ellenálló csoportok, a forradalmi tanokat hirdetőktől (zelóták) a messiási reményeiknek fegyverekkel nyomatékot adó körökön át az egyszerű terroristákig („sicarii”-k, késesek). A zsidóságot ért legkülönfélébb, főként a tudatlanságból eredő ráfogások, alpári hazugságok és a római kultúrfőlényből táplálkozó becsmérések közül ebben az időszakban – a Birodalom helyzetéből következően – a politikai jellegű, olykor egy-egy jól irányzott följelentéssel is beérő vádak erősödnek fel, amelyek – meglehetősen régi állításokat fellelve – a római néppel és a Birodalom valamennyi lakójával igyekeztek elhitetni, hogy a zsidóság makacs, konok nép<sup>26</sup>, akikre a mindenkori hatalommal (jelenleg történetesen a császársággal) szembeni tiszteletlenség és illojalitás a jellemző<sup>27</sup>, s akik vakmerőek<sup>28</sup>, veszedelmesek<sup>29</sup>, kegyetlenek és gyűlölködők.<sup>30</sup> A győzelem emlékére vert éremsorozatok, a római hősiességet megjelenítő diadalívek, a győzelmi mámorban úszó, s a Birodalom többi népe felé egyértelmű figyelmeztetésnek és elrettentésnek szánt katonai parádék és erőfitogtatások, s – nem éppen mellékesen – a hatalom gazdasági erejét növelő és mérhetetlen költségeit lehetővé tevő rabszolgahadak, illetve a kifosztott országból a birodalmi központba áramló kincsek a triumfáló Róma mindenhatóságát, legyőzhetetlenségét és erejét reprezentálták.

Eközben a zsidó apokrif irodalom az eszkatologikus hagyománynak megfelelően a fény és sötétség fiainak a végső időkben lezajló csatáját látta a bekövetkezett eseményekben. A prófétai hagyomány a bűnökre adott isteni válaszként s a Tóra szellemétől való eltávolodás következményeként próbálta értelmezni a tragédiát, amely az előírások be nem tartása, a bálványimádás és a folyamatos gyűlölködés miatti – a korábbiakban már oly sokszor megjövendölt – transzcendens ítékezés beteljesedése volt: a pusztulásra ítélt

<sup>25</sup> *Makkabeusok 2. könyve 14,6*; Apión: I. Josephus: *Contra Apionem* II,5. In. *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, Budapest, Helikon Kiadó, 1984. 56. Fordította Hahn István; Kelszosz: I. Órigenész: *Contra Celsum* III,5.

<sup>26</sup> Tacitus: *Historiae* 2,4., In. *Tacitus összes művei*. I. köt. i.m. 169.

<sup>27</sup> Tacitus: *Historiae* V,5. i.m. 351.; Apión: I. Josephus: *Contra Apionem* II,6. In. i.m. 59.

<sup>28</sup> Apollóniosz Molón: I. Josephus: i.m. II,14. 70.

<sup>29</sup> Quintilianus: *De institutione oratoria* 3,7,11.

<sup>30</sup> Manethón: I. Josephus: *Contra Apionem* I,28. i.m. 39.; Apollóniosz Molón: I. Josephus: uo. II,14. i.m. 70.; Dio Cassius: *Rómaiaké historia* 49,22,4.



város romba dőlése Jesája jövődölésének visszatérő eleme (*Jesája 24,10; 25,2; 27,10*), miként majd a *Jelenések könyvének* apokaliptikus látomásai között a végső események sorában értesülünk Babilonnak (azaz Rómának) „a nagy kéjőnőnek” a dicstelen bukásáról és pusztulásáról is (*Jelenések könyve 18*). Ám az optimista távlatokat kijelölő apokaliptikus látomások már Jeruzsálem dicsőséges feltámadásáról<sup>31</sup>, avagy a tökéletlen Jeruzsálemet felváltó, az idők kezdetén teremtetett örök Jeruzsálem megjelenéséről<sup>32</sup> s a szent városnak, az új Jeruzsálemnek az égből való alászállásáról (*Jelenések könyve 21,2*) tudósítanak. Ez az eljövendő város azóta kész, amióta „úgy határoztam, hogy megalkotom a Paradicsomot. A várost megmutattam Ádámnak..., szolgámnak, Ábrahámnak... s Mózesnek a Szinajon.”<sup>33</sup> Az a város, amely JHWH közelében öröktől fogva létezik, s az idők végezetén „leköltözik” a földre, nem lehet más, csak olyan, amelyet nem emberkéz épített. A judaizmus szilárdan hitte és vallotta, hogy a régi várost és a régi templomot, bármily pompás is mindkettő, fel kell, hogy váltsa Isten végső lakhelye, hiszen az isteni királyság székhelyének tökéletesnek kell lennie, azaz nem ember által alkotottnak. Az *Ezra negyedik könyvének* zokogó asszonyaként megszemélyesített város<sup>34</sup>, aki „Jeruzsálem fájdalma” miatt ontja a könnyeket, hiszen „szentélyünk elhagyva, oltárunk összetörve, templomunk lerombolva... a szövetség szekrényét elrabolták, szent tárgyainkat meggyalázták... papjainkat máglyára vetették... szüzeinket meggyalázták... ifjaink rabszolgaságba kerültek...”<sup>35</sup>, egy-egyben a Magasságos városaként mutatkozik meg ragyogó szépségében. Az idealizált vagy inkább ideális város talán nem is fog különbözni attól, amelyet először Ezékiel pillantott meg látomásában (40-48), s amelynek pontos és részletes leírására jóval később az a közösség vállalkozott, amely valahol a

---

<sup>31</sup> *Ezra 4. könyve IV. 10.*

<sup>32</sup> *Barukh 2,4.*

<sup>33</sup> i.m. 4,5.

<sup>34</sup> A nőnemű perszifikáció azokból a nyugat-sémi képzetekből eredhet, amelyek szerint a nőként megszemélyesített város és a város védőistene között egyfajta hierosz gamosz tételezhető fel. „Hol van anyátok válólevele, amellyel elbocsátottam?” (*Jesája 50,1*) – teszi fel az Úr a kérdést, akkor, amikor a város idegen elnyomás alatt áll. De ugyanígy nőként, sőt egykori királynőként, országok úrnőjeként (gebíra) jelenik meg Babilon is, akit bukása után „már nem hívnak többé országok úrnőjének” (*Jesája 47,5*), ezzel is egyértelművé téve, hogy Babilon hajdanán valamennyi városon, sőt az egész országon uralkodott. Szent Pál hasonlata mindenestre a zsidó metafora fennmaradásának, illetve a hasonlat jellegzetes tipológikus alkalmazási módjának egyértelmű bizonyítéka: „Hágár... a mai Jeruzsálemnek felel meg, amely gyermekeivel együtt szolgasorsban él. A szabad asszony (Sára) ellenben a magasságbeli Jeruzsálemet jelenti: ez a mi anyánk” (*Galataiakhoz 4,25-26*).

<sup>35</sup> *Ezra 4. könyve IV. 10.*

Holt-tenger nyugati partvidékén, Qumránban élte az életét.<sup>36</sup> De az *Ezra negyedik könyvének* apokaliptikus látomása beszámol a tengerből fölemelkedő birodalmi sasról is (a Római Birodalom jelképe), amelyet Isten Messiása valamennyi gazságaért és igazságtalanságaért kegyetlenül meg fog büntetni.<sup>37</sup>

Ezenközben – különös módon – Jeruzsálem és a templom felépülésére vonatkozó zsidó remények párhuzamba állíthatók az őskereszténység parúziavárásával, hiszen ahogy a zsidó remények sem hunytak ki véglegesen, Jézus kereszthalála sem csüggesztette el a híveit. Miként Jeruzsálem és a templom pusztulása csupán előkészülete annak az eszkatológiai restaurációnak, amelyből majd még szebben és hatalmasabban fog újjászülni a város és a szentély, ugyanúgy Krisztus keresztáldozata is szükséges előjátéka feltámadásának és dicsőséges visszatérésének. Ennek a szoros kapcsolatnak az egyértelmű égi jele, hogy Jézus halálakor „a templom függőnye kettéhasadt” (*Máté 27,51*); a Jeromos által idézett *Héberék szerinti evangéliumban* „a templom csodás méretű nagygerendája omlott össze”<sup>38</sup>), s következőképpen a templom újraépítése messiási feladat lesz. Jézus „botrányos” kijelentése, amelyet Máté enyhébb („Le tudom bontani az Isten templomát, és három nap alatt újra fel tudom építeni” – *Máté 26,61*), Márk élesebb formában tolmácsol („Lebontom ezt az emberi kéz építette templomot, és három nap alatt másikat építek, amely már nem emberi kéznek lesz az alkotása” – *Márk 14,58*), a templomra és a Messiasra vonatkozó közös teológiai álláspontot fejez ki: így a főpap joggal érezhette Jézus mondását messiási kijelentésnek. Nem véletlen tehát, hogy míg a zsidók a szent város és a templom újraéledéséért mondanak imát („Térj vissza irgalmadban városodba, Jeruzsálembe, s lakozz ott, amint ígérted! Építsd fel azt hamarosan, napjainkban, hogy örökké álljon, Dávid trónját is helyezd oda egyhamar! Áldott vagy Te, Örökkévaló, Jeruzsálem újjáépítője!”<sup>39</sup>, vagy ünnepi világukban – széderestén – hangzik el a tradicionális reménykedés: „Jövőre az újjáépült Jeruzsálemben”), addig a keresztények az Úr visszatérését várják rendületlenül (maranatha).

A zsidókereszténység számára ez a kettős várakozás egészen természetes, mondhatni rendjén való volt, hiszen a messiási időket mintegy bevezeti a város és a szentély újjáépítése. Jeruzsálem nélkül, amely a világ középpontja, s ahol összegyűlnek majdan a népek, nincs és nem is lehetséges eszkatológikus reménykedés és várakozás. Az első tanítványok hűségesen kitartottak a

---

<sup>36</sup> 2Q24, 4Q554, 5Q15. l. A *qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 1998. 313-318. Fordította Fröhlich Ida.

<sup>37</sup> *Ezra* 4. könyv V. 11.

<sup>38</sup> Jeromos: *Epistola* 120,8.

<sup>39</sup> Smone eszré 14.

templom mellett (*Apostolok cselekedetei* 2,46; 3,1), s az ebioniták Jeruzsálem iránt tanúsított áhítatáról Ireneusz is megemlékezik: „Állhatatosak voltak szokásaikban és jellegzetes zsidó életvitelükben, törvényeikhez hűen, és Jeruzsálemet úgy imádták, mintha Isten lakóhelye volna.”<sup>40</sup> De Szent Jeromos még két évszázad múlva is arról elmélkedik, hogy az ebioniták a zsidókhoz hasonlóan várták az új Jeruzsálem megalapítását, a városét, „melyet aranyként és drágakőként tiszteltek, s melyről azt tartották, hogy az égiek alapították.”<sup>41</sup> Jeruzsálem eszméjének, a mennyei város eljövételének képzete (*Galataiakhoz* 4,26; *Zsidókhoz* 12,22) azonban a pogánykeresztények körében lassan halványodni kezdett, sőt kicsivel később végképp átadta a helyét a messiási várakozásnak, amely a továbbiakban csak és kizárólag Krisztus személyére koncentrálódott: a zsidók temploma és a Messiás immár kölcsönösen kizárták egymást. Maga Jézus is azt hirdette, hogy „nem marad itt kő követő, amit le nem rombolnak” (*Márk* 13,2), s a 70-es évek katasztrófája igazolni látszott a Megváltó próféciját: a pogánykereszténység a város és a templom pusztulását ettől kezdve véglegesnek tekintette, ahogy befejezett ténnyé vált számára a zsidóság történelmi és üdvtörténeti bukása is.

A keresztény történelemszemlélet igyekezett beleilleszteni a 70-es, illetve a 135-ös évek eseményeit önnön üdvtörténeti sémájába és eszkatológiai doktrínájába. A fiatal kereszténység saját legitimálásának érdekében és reményében, propagandájának minden erejét latba vetve próbált mind teológiai, mind politikailag profitálni az eseményekből. Titus abbéli szándéka, hogy egyidejűleg semmisítse meg a zsidókat és a keresztényeket – mondván, hogy a két vallás „egy töről fakad”, s „a gyökereket kell kiirtani” – a keresztények részéről azonnali válaszlépéseket követelt. A kereszténység Róma politikai és katonai figyelmét megpróbálta önmagáról az „örökösen lázadó” zsidó népre terelni, s egyúttal törekedett világossá tenni a pogány világ számára, hogy a kereszténység nem azonos a zsidósággal. A háború kitörésének előestéjén Jeruzsálem keresztény gyülekezete elhagyta a várost és Pellába költözött, kivonulásukkal is deklarálván a zsidóságtól való teljes függetlenségüket. Euszebiosz *Egyháztörténetében* így számol be erről: „a jeruzsálemi egyház népe is, miután kinyilatkoztatás útján vezetői olyan jóslatot kaptak, hogy még a háború kitörése előtt hagyják el a várost és költözzenek Perea egyik városába, melyet Pellának neveznek, engedelmeskedett a parancsnak, és itt telepedtek le a Jeruzsálemből kivonult krisztushívők, úgyhogy maga a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt. És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi

---

<sup>40</sup> Ireneusz: *Adversus haereses* I,26,2.

<sup>41</sup> Jeromos: *De visione Isaiae* 49,11.

törvényteleniséget követték el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül.”<sup>42</sup>

Vespasianus és Titus s majd a későbbiekben Hadrianus kíméletlen seregeinek irtóhadjárata a keresztények – ahogy ez már Euszebiosz soraiból is kitűnt – megértő helyesléssel köszöntötték, s a genocídiumot általában jogosnak és teológiaiilag igazolhatónak tartották, hiszen Isten büntetését, Izrael bűnei feletti ítélkezését olvasták ki a történetekből. Akár szimbolikusnak is tekinthető, hogy mindjárt a háború másnapján az Aelia névre átkelesztett Jeruzsálemben „a körülmetélt származású püspökök után elsőként” Márk vette át az ottani hívek irányítását. A zsidókeresztény közösség helyét immár a pogánykeresztények foglalták el<sup>43</sup>, azok, akik – miként ezt a korabeli zsidóság érezkelhette – Róma gyilkos seregeihez hasonlóan szintén a pogány világból érkeztek, azok, akiknek a szent városba a Szentély romjain át vezetett az útjuk, s azok, akik a Templom pusztulását annak egyértelmű isteni jeleként értelmezték, hogy Izrael ideje bevégeztetett.

A pogány istenségek zászlói alatt felvonuló seregek ugyan némi csúsztatással, de az Úr méltó büntetésének, a gondviselő ítélkezésének közvetítőivé magasztosultak. A keresztény szerzők többsége azt hangoztatta, hogy Izrael végzete, a város romba dőlése, az emberek legyilkolása, a zsidók szétszóródása jogos következménye volt annak, hogy a Megváltó elleni összeesküvéssel és keresztrefeszítésével a zsidók elkövették az emberiség elleni legnagyobb bűnt és gyalázatot, s emiatt a jóvátehetetlen vétek miatt Izrael most méltó megtorlásban részesült. „Így érte végül is utol az isteni büntetés a zsidókat, akik kezet mertek vetni Krisztusra”<sup>44</sup> – írja Euszebiosz másokhoz, többek között Órigenészhez<sup>45</sup> és Tertullianushoz<sup>46</sup> hasonlóan, ezzel lényegében követve Szent Pál patinás sorait: a zsidók, „akik Urunkat, Jézust és a prófétákat is megölték, minket pedig üldöznek, ezért az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is ellenségei... Így betelik egyszer s mindenkorra bűneik mérteke, s már rajtuk is az Isten haragja, végérvényesen” (1 *Thesszalonikiekhez* 2,15-16). Jézus jövendölése beteljesült (*Máté* 24,15-16; *Márk* 13,14-15; *Lukács* 21,20-21), a szent város többé nem a zsidók városa, a régi törvény a régi törvény népével pusztul el, s átadja helyét az Egyháznak, az új szövetség új népének: „A zsidók elkövették a legiszonyatosabb gáztettet, összeesküvést szőván az emberiség Megváltója ellen, éppen abban a városban, ahol a ha-

---

<sup>42</sup> Euszebiosz: *Hisztória ekklesiásztiké* III,5,3. In. *Euszebiosz Egyháztörténete*, Budapest, Szent István Társulat, 1983. 99. Fordította Baán István.

<sup>43</sup> I. uo. IV,6,4. i.m. 149.; V,12,1. i.m. 214.

<sup>44</sup> uo. II,6,8. i.m. 66.

<sup>45</sup> Órigenész: *Contra Celsum* I,47.

<sup>46</sup> Tertullianus: *Adversus Iudaeos* 13.

gyományos kultuszukkal Istennek áldoztak. Úgy is kellett hát történnie, hogy a város, ahol Jézus kiszorult, a földdel váljék egyenlővé, a zsidók üldözöttekké legyenek, s az Isten immár másokat hívjon meg üdvözült kiválasztottságra.”<sup>47</sup> A keresztények körében teljes volt az egyetértés Hadrianus intézkedését illetően, aki Jeruzsálemnek még a környékéről is kitiltotta a zsidókat.<sup>48</sup>

Órigenész, aki az Alexandriában uralkodó „szinkretista” állapotokat és szokásokat közelről ismeri, s félti a keresztényeket a zsidó kultusz konkurenciájától, pedagógiai értelemben hangsúlyozza, hogy az Úr azért rombolta le a jeruzsálemi Templomot, hogy egyszer és mindenkorra megszüntesse a zsidó istentisztelet csábító erejét.<sup>49</sup> A legtöbb keresztény szerző azonban az események menetében a leghatározottabb üdvtörténeti jelzést látta, amely a zsidóság üdvtörténeti feladatának beteljesedését<sup>50</sup>, történelmi szerepének bevezetését fejezte ki. Ámde ezt a zsidók nem ismerték fel, s ezért – Euszebiosz szerint – a rómaiak büntetésként eltörölték állami létüket, szétszórták és más népek szolgáláivá tették őket, s örök időkre megsemmisítették Jeruzsálemet és a Templomot.<sup>51</sup>

Joannész Khrüszosztomosz a zsidó kultikus gyakorlatból indul ki, amikor emlékeztet arra, hogy Isten egykoron szuverén hatalomként fogadta el Ábel áldozatát és utasította el Káinét. A Templom lerombolása a zsidók egész kultikus gyakorlatának, ünnepeinek és áldozatainak végső elutasítását jelentette.<sup>52</sup> Ez pedig éppen azt fejezi ki, hogy a zsidó vallásgyakorlat illegitimmé, a törvény pedig érvénytelenné vált. Ahogy Isten egykor elhatározta, hogy Jeruzsálemet a zsidók istentiszteletének központjává teszi, úgy a Templom lerombolásával éppen azt fejezte ki, hogy nem akarja sem a zsidó kultuszt, sem a zsidó vallás további fennmaradását.<sup>53</sup> „Ha nem ezt akarta volna elérni, akkor ezt a kultuszt annak idején miért csak egy helyre koncentrált, amikor Ő mindenütt jelen van. Miért kötötte az imádkozást az áldozatokhoz, az áldozatokat egy helyhez, a helyet egy időhöz, az időt egy városhoz, és a várost miért rombolta szét?”<sup>54</sup>

---

<sup>47</sup> Órigenész: *Contra Celsum* IV,23.

<sup>48</sup> vö. Jusztinosz: *I. Apologia* 47. In. *A II. századi görög apologeták*, Budapest, Szent István Társulat, 1984. 101. Fordította Vanyó László; Euszebiosz: *Hisztoria ekklesiastiké* IV,6,3. i.m. 149.

<sup>49</sup> I. Órigenész: *Homiliae in Numeri* 1; *Commentarium in Joannem* 10,14; *Homiliae in Levit.* 10,1.

<sup>50</sup> Euszebiosz: *Demonstratio evangelica* 1,6,38.

<sup>51</sup> I. uo.

<sup>52</sup> Joannész Khrüszosztomosz: *Adversus Judaeos* 1,7.

<sup>53</sup> I. uo. 4,6.

<sup>54</sup> uo. 4,4.

Rendkívül veszélyes, ám a későbbiekben annál népszerűbb teológiai argumentumot fogalmaz meg Khrüszosztomosz, midőn azt hangsúlyozza, hogy nem a római császár romboltatta le saját ötletétől vezérelve a Templomot és a várost, hanem a zsidókra haragvó Isten volt az, aki a pusztítást a római hadakkal elvégeztette. Ez az álláspont igazolhatónak és magasabb, transzcendens szempontok alapján jogosnak tart minden zsidóellenes intézkedést és fellépést, arra hivatkozva, hogy azok az isteni igazságszolgáltatás emberi közvetítését fejezik ki.

Khrüszosztomosz egyébként a törvény hatályon kívül helyezésének is a Templom lerombolásában látja a bizonyítékát, hiszen az előírások egy részének – például annak, hogy „évenként háromszor jelenjen meg minden férfi az Úrnak, az Istennek színe előtt” (*Exodus 23,17*) – már nem lehetett eleget tenni.<sup>55</sup> Ugyanígy a zsidó papság is képtelen feladatát ellátni, s szerepe – Khrüszosztomosz szerint – kifejezetten komikussá vált, hiszen a törvényben előírtaknak megfelelően többé már nem tudnak áldozatot bemutatni. De erre már nincs is szükség, mert – miként azt a próféták megjövendölték – Krisztus egyetlen áldozata feloldotta és megszüntette az összes többi áldozatot.<sup>56</sup>

Nem véletlen az a dühödtt türelmetlenség, amely keresztény részről minden esetben hangot kapott, mihelyt bárki, bármilyen módon és formában kísérletet tett a zsidó politikai és vallási önállóság legfőbb szimbólumának, a Templomnak a restaurációjára, hiszen szerintük minden ilyen szándék és akarat az isteni terv ellen irányul, s csak Isten büntetését vonhatja maga után. Keresztény részről többek között ezért kísérte mérhetetlen gyűlölet Julianus fellépését, holott a császár valójában nem is becsülte sokra a zsidók istenképét, ám Jeruzsálem és a Templom újjáépítésével és a szétszóródott zsidóság összegyűjtésével egyfajta rezervátumot akart kialakítani.<sup>57</sup> Noha a császár valós szándékairól pontos információkkal nem rendelkezünk (különös, gyakorlatilag szinte értelmetlen Julianusnak a zsidók közösségéhez intézett levele, amelyben adókedvezmények mellett azt ígéri a zsidóknak, hogy a perzsákkal vívott háborúja után az újra felépített »szent Jeruzsálemben« a zsidókkal együtt fogja magasztalni a Mindenhatót<sup>58</sup>), ám a különböző források nyomán feltételezhető, hogy a – sok esetben rendkívül elszánt és harcos – univerzalisztikus tudattal fellépő kereszténység visszaszorításának eszközt látta és remélte a zsidóságban az „aposztata”, akinek tevékenységét a kereszténység a későbbiekben rendre mint a gyűlöletes restaurációs kísérlet elrettentő példázatát írta le. Mindenesetre Julianus

---

<sup>55</sup> uo. 7,1.

<sup>56</sup> l. uo. 7,2.

<sup>57</sup> l. Szodomenosz: *Hisztoria ekklesiastiké* 5,22,1.

<sup>58</sup> Julianus: *Epistola* 204.

tervét keresztény részről hatalmas felzúdulás követte, hiszen egykor Jézus megjövendölte, hogy „nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnak” (Márk 13,2), s ha most a Templom újraépül, azt a zsidóságnak a kereszténység fölötti győzelmeként kell majd elkönyvelni. Nem tudható pontosan, hogy Nazianszoszi Gergely sorai milyen mértékben tekinthetők a valóság realiztikus tükrképének, avagy inkább kissé túlzó költői látomásról van-e szó, de – akár így, akár úgy – megfogalmazásában egészen tisztán érzékelhető az elkötelezett aggodás, amely a zsidók templomépítő elszántságára való tekintettel, már-már az egész keresztény tanítást, s annak igazságértékét látja veszélyeztetve. „Amikor Julianus elkezdett a tervvel foglalkozni ... a zsidók fejükbe vették, hogy újra felépítik a Templomot, és önszántukból felkeresték az építményt. Azok, akik csodálják a zsidókat, elmesélték, hogy miként mondtak le az asszonyok saját ékszereikről a munka javára, s hogyan hordták el ölükben a hordalékot, mivel azt hitték, hogy ezzel Istent szolgálják. Nem voltak tekintettel sem drága ruháikra, sem törékeny tagjaikra nem figyeltek, semmi sem szegte kedvüket”.<sup>59</sup> Ám amikor a vállalkozás – feltételezhetően földrengés és tűzvész következtében – abbamaradt<sup>60</sup>, a keresztény teológusok mindezt látható és egyértelmű csodaként értelmezték<sup>61</sup>, égi jelet láttak benne, Istennek a zsidókkal és a vakmerő császárral szemben beteljesedett ítéletét, s Krisztus jövendölésével való szembeszegülés következményét. A tűzvész elmúltával „az égen a fény által körülölelt kereszt jele rajzolódott ki”, amely „győzelmi jel volt; Istennek a bűnösök fölötti győzelmét hirdette.”<sup>62</sup> Julianus tervének és szándékának sikertelensége a továbbiakban egyfelől a keresztény antijudaizmus egyik fontos érve lett, másfelől a kereszténységet rendkívüli módon megerősítette abban a hitében, hogy Isten a zsidókat végleg elvetette, s az ószövetségi pozitív jövendölések csakis az egyházra mint „igaz Izraelre” (verus Israel) vonatkoznak.

Órigenész már egy új üdvrend optimista vonulatát jelöli ki, s a földi és égi ellentétpár alkalmazásával Izrael véglegesen megszűnt evilági perspektíváit cserélni a kereszténység spirituális távlataira: „Ha Jeruzsálembé érkezve egy földig lerombolt városba ütköznél, ne sírj, miként ezt a gyermek tenné, ne jajveszékelj, hanem a földi város helyett keress egy égit. Nézz odaföl, és megtalálod az égi Jeruzsálemet, mindnyájunk anyját. Isten jóságának köszönd, hogy földi örökséged felemelkedett, és azt a mennyekben kereshe-  
ted.”<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Nazianszoszi Gergely: *Oratio*. 5,4.

<sup>60</sup> I. Ammianus Marcellinus: *Res gestae* 23,1.

<sup>61</sup> I. Efrém: *Carmen in Julian. Apost.* 4,18–20.

<sup>62</sup> Nazianszoszi Gergely: *Oratio* 5,4.

<sup>63</sup> Órigenész: *Homiliae in Jos.*, XVII,1.

A földig lerombolt város fölött tornyosuló mennyei Jeruzsálem képe vizualizálja Izrael és az Újszövetség népének az üdvtörténeti távlatokban beteljesedő helyzetét és szerepét, de egyúttal érzéki formában jeleníti meg a kereszténység azon igyekezetét, hogy – az üdvtörténeti perspektíva anticipációjaként – a kereszténységnek alávetett zsidóság teológiai és teoretikus előfeltevését mielőbb átültesse a gyakorlatba, s a konstantini fordulatot követően akár a legkülönbébb jogi szabályzók igénybevételével ezt immár a közvetlen jelen számára is egyértelműen kifejezésre juttassa.

### III.

Természetesen ismét csak az isteneket okolhatjuk mindenért. Platón hiába róttá meg egykoron Homéroszt azért a sok-sok „hazugságért”, melyet a dalnok az istenekről terjesztett – mintha a rossz okozói az istenek lettek volna, holott „a rossz okát mindig valami másban kell keresnünk, nem pedig az istenben”<sup>64</sup> –, a mitológiai hagyomány, a mitikus képzet és fantázia, az eidosz jóval masszívabbnak (és populárisabbnak) bizonyult – még ha igaz is, hogy „a mítosz-kedvelő valahogyan bölcsesség-kedvelő is”<sup>65</sup> –, mint a logosz. Hérodotosz igazán nem kertel, s a történelmi eseményeket uraló isteni hatalmat egészen egyszerűen irigynak és állhatatlannak nevezi, amely csupán a dolgok rendjének felforgatásában és megzavarásában leli minden örömét. Euripidész egyenesen rossz mestereknek titulálja az isteneket, s az emberek mindössze az égiek érdemtelen példáit követik. Nem is jogos tehát, hogy éppen a törvényeket folyamatosan megszegő törvényadók ítélkezzenek az emberek fölött: „Az embereket már nem jogos / elítélni; mert ha az istenek példája visz / minderre minket – az oktatók a vétkesek.” (*Ión*, 449-451. sor)

A nemzeti értékekből és hagyományokból táplálkozó „konzervatív” pogány érvelők egy régi teóriához nyúltak vissza, amely a nemzeti múlt mitikus hagyományaiban gyökerezett: szilárd meggyőződésük szerint Róma sorsát, válságait és történelmi végzetét a Romulus látta tizenkét saskeselyű<sup>66</sup> titokzatos számegyüttese határozza meg.<sup>67</sup> Mágusok, csillagjósok és mindenféle jóvendőlátók próbálták a tizenkettes szám különböző variációival és kombinációival meghatározni Róma dátumszerű, de mindig az adott válságos időszakhoz igazított végét, amelynek elkerülhetetlenségét *A római néphez* (Ad populum) írott tizenhatodik epódoszában klasszikus lejtésű metrumai-

---

<sup>64</sup> Platón: *Az állam*, 379 c, i.m. 136.

<sup>65</sup> Arisztotelész: *Metafizika*, 982 b

<sup>66</sup> Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*, *Romulus*, 9. i.m. uo.

<sup>67</sup> I. J. Hubaux: *Les grands mythes de Rome*, Paris, 1945.



ban már Horatius is megénekelte.<sup>68</sup> S noha Augustus uralkodásának, a Pax Romana békés időszakának racionális várostervezései, a hatalmas köz- és magánépítkezések, valamint a városok „karjainak” kinyújtózkodása a vidék felé (utak, hidak, vízvezetékrendszerek, csatornák stb.) újra az örök berendezkedés igényét tükrözték, de az ismétlődő, több hullámban érkező és egyre jelentősebb katonai eredményeket produkáló barbár támadások következtében az egykor szebb és dicsőbb napokat megélt Imperium Romanum agonizálása ismételten azokat a hangokat erősítette föl, amelyek a küszöbön álló katasztrófáról próbálták meggyőzni a lakosságot. A sztoikus hagyomány „sors” és „végzet” fogalmára támaszkodó filozófiai és asztrológiai elméletek – amelyek az istenségnek az égi-kozmikus szférákon (a bolygók és a csillagok mozgásán) keresztül az emberi világ egészére tett determinatív hatását visszhangozták – a kozmikus és történeti ciklusok egymást követő rendjének teóriájával felvértezve a szükségszerűen bekövetkező vég időszerűségét olvasták ki az adott történelmi eseményekből, s annak a szilárd meggyőződésnek adtak hangot, hogy az „urbs aeterna”-ként<sup>69</sup> emlegetett város a barbár háborúk következtében immár elérkezett az adott világkorszakon (aión) belüli fátumszerű végéhez. Ám a „konzervatív” hangokkal szemben a nemzeti hagyományokat a politikai radikalizmussal párosító (vagy azzal felcserélő) populista ideológusok már nem a bölcséleti hagyomány elveire támaszkodtak, hanem a másság, a vallási és világnézeti különbözőségek alpári kijátszására s ezek időről időre való felhasználásával a háborúktól, az éhezéstől és a nélkülözésektől elgyötört polgárság manipulálására. A barbár támadások és betörések következtében egyre erőteljesebben „spiritualizálódó” birodalmi határok, s az állandó mozgásban lévő hatalmas néptömegek okozta „globalizáció” azt eredményezte, hogy az a Róma, amelynek történelmét egykoron még a sokféleség, az egymással keveredő, egymást át- meg átszövő eszmék, gondolatok és hitvilágok tarka sokasága jellemezte, mostantól képtelen volt tolerálni a Birodalmon belüli másságot: a régi római arisztokrácia muzeális álláspontjának felelevenítése egyfelől, s a pogány szabadcsapatok mindennapos utcai fellépései másfelől a politikailag és hatalmilag immár berendez-

<sup>68</sup> „Győztes barbár fogja tiporni haló porainkat, / lován robogva vágat át a Városon”, Horatius: A római néphez, In: *Quintus Horatius Flaccus összes versei*, Budapest, Corvina Kiadó, 1961. 351. Fordította Radó György.

<sup>69</sup> Ammianus Marcellinus nevezte elsőként Rómát Örök Városnak (*Res gestae*, 16,10,14, In: Ammianus Marcellinus: *Róma története*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1993. 100. Fordította Szepesy Gyula), de már őt megelőzően is sok állandó jelzővel illették a várost. Ovidius „arany városként” emlegeti (*Ars amatoria* 3,114), Seneca „óriási világvárosnak” mondja (ad Helviam 6,3, In: Seneca: *Vigasztalások*, Budapest, Magyar Helikon, 1967. 115. Fordította Révay József), s Rutilius Namatianus a „kincses Rómát” az istenek égi lakásához hasonlítja (*De redito suo* 1,96-114).

kedett kereszténységet kétségtelenül a régi-új helyzet elé állította. A harmadik század legelején írott Tertullianus-sorok ismételten aktuálisakká váltak: „minden nyilvános szerencsétlenségnek, a népre zúduló valamennyi csapásnak a keresztények az okai. Ha a Tiberis a városfalakig emelkedik, ha a Nílus nem árad szét a szántóföldeken, ha változatlan az időjárás, ha megmozdul a föld, ha éhínség, ha járvány lép föl, rögtön halljuk az üvöltést: »Oroszlán elé a keresztényeket!«<sup>70</sup>

A négy század elején Augustinusnak tehát ismét azért kellett pennát ragadnia, hogy megfeleljen azokra a pogány állításokra, amelyek Róma – Alaric gót király általi – elpusztítását a haragvó istenek bosszúálló munkálkodásának tragikus következményeként értékelték. A Pax Romanát a pax deorumtól függővé tevő pogány érvelők a mitológia isteneinek jogos büntetéseként fogták fel Róma tragikus állapotát, mellyel az ősi isteneiket elhagyó s valamiféle egy Istennek behódoló keresztények árulását voltak kénytelenek a legkülönbébb helyekről Rómába „átszinkretizálódott” istenségek megtorolni. A kereszténység megjelenése előtt „az emberiség nem szenvedett annyit a bajoktól”<sup>71</sup> – emlékeznek a pogány bölcsek, mert hiszen Rómára is csak akkor szakadt rá a sok szerencsétlenség, amikor az egyistenhívők „az ősi isteneket száműzték”.<sup>72</sup>

Más kérdés, hogy Hippo nagy tekintélyű püspöke eközben szintén nem talál egyéb okot a barbárok dúlta Örök Város helyzetének megválaszolására, mint magát az Istent, aki – miként ez köztudott – végtelen gondviselésének minden erejével és eszközével imigyen bünteti a magukról megfeledkező, hírhedten erkölcstelen életet élő rómaiakat. S noha – sok más keresztény kortársához, Jeromoshoz, Ambrosiushoz és másokhoz hasonlóan – a „doctor gratiae” szemébe is könnyek szöknek a történelmi események láttán („Borzasztó dolgok jutottak tudomásunkra: csatavesztés, gyűjtogatások, rablások, gyilkosságok, emberek megkínzása. Igaz mindez. Sok hírt hallottunk, s minden a szívünkbe markolt, gyakran könnyeztünk, s vigaszt alig leltünk”<sup>73</sup>), mégis előszeretettel citálja kedvenc zsoltárának sorait: „vesszővel büntetem vétküket, és ostorral minden bűnüket” (*Zsoltárok könyve 89,33*).<sup>74</sup>

Ami a keresztény bölcséletet illeti – s ez Augustinusra különösen igaz –, a fent említett probléma valójában a teodicea legfőbb kérdéséhez kapcsolódott; a világban jelen lévő rossz okának (és céljának) megválaszolásához. A

---

<sup>70</sup> Tertullianus: *Apologeticum* XL,1-2. In: *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, 1986. 130-131. Fordította Városi István

<sup>71</sup> Augustinus: *Epistola ad Victorianum* CXI,2

<sup>72</sup> Augustinus: *Sermo* CCXCVI,6,7.

<sup>73</sup> Augustinus: *De urbis excidio*, II,3.

<sup>74</sup> I. pl. Augustinus: *De civitate Dei*, I,7.

kereszténység, némiképp letérve a Mindenhatóval pörlekedő Jób útjáról és elfeledkezve az Úr kioktató válaszána morális (és teoretikus) tanulságairól, a történelmi eseményekben a keresztényi értelem tértől és időtől független örök igazságának egyértelmű megnyilatkozását próbálta fellelni. Maga Augustinus ebben a tekintetben nem is alkotott különösen újat, csupán fellelevenítette és adaptálta azokat a három, három és fél évszázaddal korábbi vitákat, amelyek során a zsidóktól, pogányoktól és zsidó-keresztényektől körülvev pogánykereszténység (*Ecclesia ex gentibus*) átfogó módon először tett kísérletet saját önmeghatározására, miközben a disputák történelmi háttérül és díszletül – már akkor is oly jellemző módon – egy város romba döntése és elpusztítása szolgált.

Az 5. század kereszténységét mindenesetre nem véletlenül emlékeztették a Rómát rendkívüli buzgalommal szétverő Alaric gótjai Titus és Hadrianus egykori légiónsainak kegyetlenkedő hordáira. Történetileg az üdvtörténet egészébe kellett beleilleszteni, magyarázni és értelmet adni a barbárok – a józan ész segítségével nehezen értelmezhető – pusztításának, s rombolásának, s Szent Jeromos kérdése nagyon is időszerűvé vált az egész kereszténységre vonatkozóan: „*Quid salvum est, si Roma perit?*” (Ki üdvözülni, ha Róma elvész?) Ilyen értelemben kellett tehát választ találni arra, hogyan illeszthetők be ezek az események a „*civitas terrena*” és a „*civitas Dei*” nagy ütközetébe, miközben pogányok és keresztények kölcsönösen egymásra hárították a szenvedések miatti felelősséget. A kérdés így hangzott: ki okozta Róma vesztét: a züllött erkölcsű pogányok, avagy a nemzeti vallást és isteneket elhagyó keresztények?

A pogány és a keresztény történetapológia egyaránt felerősödött. A pogányok Symmachus szenátor köré tömörülve próbáltak érvelni a kereszténység ellen s rávilágítani a Birodalom hanyatlásának „tényleges” okaira. Symmachus egy levelében a római múlt nagyságát, dicsőségét egyértelműen a régi istenek tiszteletének következményeként írja le. Rómát megszemélyesítve az alábbi szavakat mondhatja el vele: „Ti áldott jó császárok, a haza atyjai, tekintsétek tisztes koromat, amelyet jámbor vallásosságomnak köszönhetek! Hadd ápoljam tovább is az ősi szertartásokat, hiszen meg vagyok elégedve velük! Hadd éljek a magam szokásai szerint, hiszen szabad vagyok! Ez a vallás hajtotta az egész világot az én törvényeim alá, ezek a szent szertartások üzték el Hannibált a falaktól, a gallusokat a Capitoliumról. Hát erre a végre maradtam meg, hogy késő öreg koromban megszégyenítsenek? Majd meglátom, milyen új rendszert javasoltok: azonban ilyen öreg korban már késő és szégyenletes átvedleni.”<sup>75</sup> A saját sorsát örökösen vallásos sorsként szemlélő

---

<sup>75</sup> Symmachus: *Rel.* 3.

pogány Róma tehát az ősi istenektől elpártoló keresztényeket okolta a városra zúduló bajok miatt: azokat, akik fölthagytak őseik kultuszával, az istenek szobraiét összetörték vagy beolvasztották, s hagyták, hogy a templomok oltárai romba dőljenek. „Amikor áldoztunk isteneinknek, Róma szilárdan állt a talpán, de most, hogy száműzték isteneinket, lám, mennyi bajtól szenved Róma” – idézi a pogány érvelőket Augustinus<sup>76</sup>, hiszen azok az istenek, akik korábban védték, őrizték Rómát, most elhagyták a várost, s így annak lakói, védelmüket nélkülözve, szenvedni kénytelenek.<sup>77</sup> A rómaiak szerencsétlen időkről, kegyetlen időkről, a megpróbáltatások idejéről beszélnek<sup>78</sup>, azt hangsúlyozva, hogy a keresztény tanításnak „a világban való szétterjedése előtt az emberiség nem szenvedett ennyit a bajoktól.”<sup>79</sup>

A pogány érvelők a kereszténység nyilvánvaló bűneként könyvelték el, hogy az egy Istent imádók elhagyták a régi, „törzsökös” isteneket, kik egykor nagyvá tették a Birodalmat, azok árulóivá váltak, s szó nélkül túrték, hogy a hatalom újdonsült képviselői saját triumfálásukat az „új Isten” gondviselő akaratával összhangba állítva s azt mintegy manifesztálva a régi istenek szobraiét beolvasszák és a templomok oltárait ledöntsék. A keresztények attitűdje – hangzott a pogány dörgedelem – amúgy is „nemzetietlen”, hiszen Rómán kívüli és Róma feletti értékrendre hivatkozik, s erkölceik a birodalmi érdekekkel és a katonai-stratégiai szempontokkal szöges ellentétben állnak, miután azt tanítják, hogy a „rosszért rosszal senkinek ne fizessetek” (*Rómaiakhoz 12,17*) vagy, hogy „aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is” (*Máté 5,39*). Így hát nem meglepő, hogy a császárság kereszténysége nyugodt lélekkel tűri a barbár ellenség fosztogatásait, anélkül, hogy a háború jogán visszavágna, megbosszulandó a provinciák kirablását.<sup>80</sup>

Ugyanakkor Róma elfoglalása és kifosztása az egész keresztény világot is döbbenettel töltötte el. Szent Jeromos nem csekély iróniával állapítja ugyan meg, hogy a harcok kimenetele nem éppen azt az ambrosiusi állítást látszik igazolni, miszerint Góg és a gótok azonosak lennének<sup>81</sup>, ám kissé dagályos stílusában – már-már apokaliptikus pátosszal – számol be Róma pusztulásáról – Rómától néhány ezer kilométerre, Betlehemből: „Rettenetes hír érkezett hozzánk Nyugatról. Rómát legyőzték, polgárait arra kényszerítették, hogy életükért váltságdíjat fizessenek. Majd kifosztván valamennyit, újra legyőzték őket. Ezúttal az életük és nem a vagyonuk volt a tét. A hang elfúl a torkom-

---

<sup>76</sup> Augustinus: *Sermo* CCXCVI,6,7.

<sup>77</sup> l. uo. 7,8.

<sup>78</sup> Augustinus: *Sermo* LXXX,8.

<sup>79</sup> Augustinus: *De consensu evangelistarum*, I,33,51.

<sup>80</sup> Marcellinus: *Epistola ad August.* CXXXVI,2.

<sup>81</sup> l. Jeromos: *Lib. Hebraic. Quaestiones in Gen.*, X.

ban, könnyek nehezítik szavaimat, ahogy diktálok. Az a város, amely legyőzte a világot, most maga is legyőzetett. Az éhínség még iszonyatosabb, mint a szablya. Nem maradt sok polgár, hogy foglyul ejthessék őket. A nép majd beleőrült az éhínségbe, és irtózatos módon jutott csak élelemhez: egyik a másikat szúrta le némi ennivaló reményében. Még az anya sem kímélte mellén a gyermekét. Azon az éjszakán, amikor Moábot elfoglalták, azon az éjszakán leomlottak a város falai. Oh, Istenem, a pogányok léptek az öröködbe! Szent templomaidat meggyalázták, Jeruzsálemet elpusztították, szolgálid testét prédául vetették az égi madaraknak, híveid húsát a föld vadjainak. Jeruzsálem körül ontották vérüket, mint a vizet, és nem akadt senki, hogy eltemesse őket.”<sup>82</sup>

Pelagius, Demetriadésznek írott levelében, már valóban a szemtanú hitelességével – s Jeromoshoz képest sokkal tárgyilagosabban – mondja el a római eseményeket: „Róma, a világ úrnője rémületében remegett a gótok fülsüketítő trombitáitól és csatakiáltásaitól. Hol voltak a nemesek? Hol voltak az elmúlt rangok és méltóságok? Rettentő félelmükben egy emberként rettegtek valamennyien. Minden családnak kijutott a szörnyű fájdalomból, és a vad rettegés összekevert minket. Szolgák és nemesek egyek voltunk, a halál képe megjelent mindenki előtt.”<sup>83</sup>

Ambrosius az inváziókban egyenesen a világ végének előjelét látja: „Senki jobban nem tanúskodhat a mennyei szavak mellett (*Lukács 21,9-11*), mint mi, akik a csaták és a csaták zaja által tanúi lettünk a világ végének. A hunok rávetették magukat az alánokra, az alánok a gótokra, a gótok a thaifalokra és a szarmatákra; a gótok viasszorítottán hazájukba, viasszorítottak minket Illyricumba. És ennek nincs még vége!”<sup>84</sup> Ambrosius – aki egyébként a római hegemonia kérdését illetően egyre közelebb került a hivatalos retorika álláspontjához<sup>85</sup> – a Rómára támadó barbárokat emberiségüktől megfosztott vadakként kezeli, akik foglyaikat meggyalázzák, beszennyeznek.<sup>86</sup> A keresztények feladata ebben az új helyzetben csak az lehet, hogy önfeláldozó módon, ha kell, életük árán védelmezzék romba dőléstől fenyegetett hazájukat<sup>87</sup>, s ehhez mozgósítani kell a legkiválóbb erényt, a katonai bátorságot, amely a barbár invázióval szemben védi a hazát.<sup>88</sup>

---

<sup>82</sup> Jeromos: *Epistola* CXXVII,12.

<sup>83</sup> Pelagius: *Epistola ad Demetriadem* 30.

<sup>84</sup> Ambrosius: *Expos. evang. sec. Luc.* X,10.

<sup>85</sup> Ambrosius: *Expl. Ps.* XLV,21.

<sup>86</sup> Ambrosius: *De officiis ministrorum* II,28,136; III,13,84.

<sup>87</sup> l. Ambrosius: i.m. III,3,23.

<sup>88</sup> i.m. I,27,129.

Az örök tudósemlő portréjához nyújt szép adalékot Rufinus, aki a nyugati gótok elől a szicíliai Messanába menekülve keserűen mentegetőzik Origenész-fordításának lelassulása miatt. Ugyanis – mint írja – „az idők rendkívül zavarosak! Lehetséges lenne vajon írásra gondolni akkor, amikor a városok és a falvak körül pusztulást lehet csak látni, akkor, amikor menekülni kell a tengeren keresztül, s a száműzetés helye sem nyújt teljes védelmet a veszedelmektől?”<sup>89</sup> De – Rufinus ellenpéldájaként – megemlékezhetünk az észak-afrikai Vita püspökének, Victornak az üldöztetésekről írott munkájáról, ahol naturalista képektől bővelkedő leírásokban emlékezik meg a kínzásokról és fölkoncolásokról, a vonagló testek látványáról.<sup>90</sup> Vagy szóljunk a galliai származású költőről, Averna későbbi püspökéről, Sidonius Apollinariusról, aki szélsőséges barbár-gyűlöletének jambikus lejtésű sorai-ban ad hangot, kedélyesen „kócos tökfekként”, „hagymaszagú bűzt okádó”, s „gigászi méretűeket zabáló” vadakként aposztrofálva valamennyit.<sup>91</sup>

Összességében elmondható, hogy a kereszténység egyre értetlenebbül állt a harci események láttán: „miért Isten szolgáit kaszabolták le a barbárok, miért őket hurcolták el fogságba?”<sup>92</sup> Az Írás azt ígéri, hogy ha tíz igaz van, Isten nem fogja elpusztítani a várost (*Genesis 18,33*). „De ne lenne Rómában ötven igaz? Annyi hívő között, annyi szerzetes között, annyi aszkéta között, Isten annyi szolgája között? Ne lehetne találni ötven igazat, sem negyvenet, sem harmincat, sem húszat, sem tízet?... Sokat rabságba hurcoltak, sokat legyilkoltak, sokat megkínzottak.”<sup>93</sup> Róma pusztulása botrány, érthetetlen, megválaszolhatatlan esemény: „Péter teste Rómában nyugszik, Pál teste Rómában nyugszik, Lőrinc teste Rómában nyugszik; sok más szent teste Rómában nyugszik: és Róma szerencsétlen, Rómát feldúlták, megtiporták, felgyújtották, Róma elpusztult.”<sup>94</sup>

Bár Augustinus is nagy fájdalommal számolt be a római eseményekről, ugyanakkor a rómaiak irányában Hippo püspöke mindig különös kétértelműséggel viseltetett. Szembeszállt erkölcselével, és a várost legtöbbször modern Babilonnak nevezte: Romulus és Remus vitáját két bűnös közötti vitának tekintette. De a Római Birodalom az isteni gondviselés alatt fejlődött ki, hogy a világ gonoszsága fölött ellenőrzést gyakoroljon. Augustinus 105. prédikációjának iróniája azok ellen irányult, akik hittek Róma különleges szerepében,

---

<sup>89</sup> Rufinus: *Prolog. Rufini interpret. ad Ursac.*

<sup>90</sup> Victor Vitensis: *Historia persecutionis Africanae provinciae*

<sup>91</sup> Sidonius Apollinaris: *Carmen* XII.

<sup>92</sup> Augustinus: *Epist. ad Vict.* CXI,3.

<sup>93</sup> Augustinus: *De urbis excidio* II,2; l. még *De civitate Dei*, I,10-12.

<sup>94</sup> Augustinus: *Sermo* CCXCVI,5,6.

egyfajta szentségében.<sup>95</sup> Jeromos füstölgésével szemben („meghódították a Várost, amely meghódította a világot”<sup>96</sup>) Augustinusnak Róma története valójában nem több, mint az üdvtörténet egy fázisa, s az elkerülhetetlen corollarium: „ha a világ Rómával együtt üdvözülni, akkor a barbárokkal is együtt fog üdvözülni.” Azaz: Róma egyetlen kiváltsága, hogy módjában áll megsemmisíteni azokat az isteneket, akikkel egykor betöltötte az univerzumot, továbbá – és ezzel együtt – Róma hivatott megtéríteni a barbárokat. Augustinus éppen emiatt tesz félreérthetetlen és világos disztinkciót Radagaisus és Alaric között. Az előbbi pogány volt, s így a 405-ös veresége hozzájárult a politeizmus vereségéhez. Az utóbbi bár eretnek, de keresztény: az ő 410-ben aratott győzelme már a „keresztény idők” fensőbbiségét hirdette.<sup>97</sup> Tehát Augustinus a két gót föllépését a gondviselés rendjén keresztül küldetésnek, a világ további alakulása számára nélkülözhetetlennek tekintette.

A *De civitate Dei* nagy történeti apológiájával a pogány vádakra kívánt megfelelő választ adni Hippo püspöke. Ahogy a *Retractationes*-ben írja: „Akkor, amikor Rómát a gótok Alaric király vezetése alatt megtámadták, és szörnyű pusztítást vittek végbe, mindenféle hamis istenek imádói, akiket mi csak egyszerűen pogányoknak nevezünk, kísérletet tettek arra, hogy mindezt a keresztény vallásra kenjék, maró és keserű blaszfémiákat engedtek meg maguknak az igaz Isten ellen. Ez felgyújtotta buzgóságomat Isten iránt, s elkezdtem írni *Az Isten államát*, amit válasznak szántam hamis tévelygéseikre.”<sup>98</sup> Augustinus – óriási antik anyagot is fölhasználva – állítja, hogy a történeti bajok okai nem a kereszténység megjelenésében és hatásában keresendők, hanem a pogány erkölcsvilágban. A *De civitate Dei*-ben Sallustius történeti beszámolóira hivatkozva bebizonyítja, hogy a rómaiak már jóval a kereszténység megjelenése előtt is erkölcstelen, kicsapongó életet éltek, s még saját íróik is erről tanúskodnak.<sup>99</sup>

Augustinus apológiájának első lapjaitól kezdődően – a legkülönfélébb példák segítségével – igyekszik bizonyítani az egyetemes gondviselés rendjének létét és üdvözítő hatását. Azzal, amikor például beszámol arról, hogy a barbárok elől a templomokba menekülőket Alaric góttjai megkímélték, félreérthetetlenül azt szögezi le, hogy ebben nem is a gótok, hanem Isten kegyelmét kell érzékelni, aki képes volt arra, hogy megszelídítse a természetükből eredően vad és kegyetlen barbárokat<sup>100</sup>, s ezzel a kegyelmi aktussal a bar-

<sup>95</sup> I. Augustinus: *Sermo* CV,7-10.

<sup>96</sup> Jeromos: *Epistola ad Princip. virgin.*, CXXVII,12.

<sup>97</sup> I. Augustinus: *De civitate Dei*, V,23; *Sermo* CV,10,13.

<sup>98</sup> Augustinus: *Retractationes* II,43.

<sup>99</sup> I. Augustinus: *De civitate Dei*, II,18.

<sup>100</sup> I. uo. I,7.

bárok megtérítését készítse elő. Augustinus szükségszerűnek tartja, hogy ebben a helyzetben a pogányok káromolják az Istent, de a jók, az igazak hitükben megerősödnek és dicsérik az Urat, aki ostromozza őket: „Így az Isten könyörületessége védelmezi az igazakat, akik arra méltók, de haragjával sújtja az igaztalanokat, akik csupán a büntetését érdemlik ki.”<sup>101</sup> Hippo szigorú püspöke sajátos logikával bizonyítja be egyesek igazságtalan és értelmetlen halálának üdvtörténeti pozitívumait: többen így jutottak hozzá a mártírság érdeméhez<sup>102</sup>; a földi javak elvesztéséért bőven kap kárpótlást az igaz hívó az el nem múló javakból<sup>103</sup>; az éhezés által sokan tanulták meg a böjtölést és az aszkézis nehéz gyakorlatát<sup>104</sup>, és egyáltalán, mi ez a sok gyötrelme a pokolbeli kínszenvedésekhez képest?<sup>105</sup> Ha pedig úgyis meg kell halni valamilyen módon, jobb egy halálneemtől szenvedve meghalni, mint „mindegyiktől rettegve élni”.<sup>106</sup> Egy igazi keresztényt soha nem lehet fogságba hurcolni, hiszen ő saját lakhelyén sem érezheti otthon magát: igazi hazája ugyanis nem idelelni, hanem odafönn van.<sup>107</sup> Amúgy pedig külön szerencse és az isteni gondviselés bölcs előrelátása, hogy a foglyok között keresztények is akadnak, ugyanis ők nyújthatnak a nehéz körülmények között igazi vigaszt társaik földi szenvedéseiben.<sup>108</sup>

A barbárok tehát Isten gondviselésének eszközei: szerepük, feladatuk a pogány világ végleges felszámolása, az istentelenek megbüntetése, a keresztény hit állhatatosságának, szilárdságának próbára tétele, ugyanakkor az egyház számára a pogányság megtérítése – s ezáltal a kereszténység továbbterjesztése, kiszélesítése – új és fontos feladat.<sup>109</sup> Orosius – aki nem tudja eldönteni, hogy Róma pusztulását a város „végelgyengülése”, vagy inkább a betolakodók súlyos csapásai okozták<sup>110</sup>, s aki egyébiránt azt hangsúlyozza, hogy a világ a kereszténység előtt jóval többet szenvedett a különböző háborúktól – siet emlékeztetni a rómaiakat arra, hogy egykor ők is hódítóként érkeztek a világnak eme szegletére.<sup>111</sup> Augustinus kitűnő tanítványa, aki a középkor egyik legtöbbet idézett szerzőjévé vált, s akinek a történelem-

---

<sup>101</sup> uo. I,8.

<sup>102</sup> I. Augustinus: *De urbis excidio*, II,2.

<sup>103</sup> I. Augustinus: *De civitate Dei*, I,10.

<sup>104</sup> I. uo.

<sup>105</sup> Augustinus: *De urbis excidio*, IV,4.

<sup>106</sup> uo. VI,6; *De civitate Dei*, I,11.

<sup>107</sup> Augustinus: *De civitate Dei*, I,15.

<sup>108</sup> I. Augustinus: *De urbis excidio*, II,2.

<sup>109</sup> I. Augustinus: *De civitate Dei*, XIX,7.

<sup>110</sup> Orosius: *Historianum adversum paganos libri VII*. II,6,14.

<sup>111</sup> uo. III,20,11.



szemlélete a középkori keresztény gondolkodásra és világlátásra igen nagy hatást gyakorolt, leszögezi, hogy a barbárok csakugyan kegyetlen ellenségei voltak a Birodalomnak, mégis – a bölcs isteni gondviselés következtében – a hódításaik során kerültek kapcsolatba a keresztény univerzummal, s lettek keresztényekké.<sup>112</sup> Hiszen már az is Isten gondviselő erejének tudható be, hogy Alaric nem romboltatta le Rómát, megkímélte a keresztény templomba menekülőket (már az sem véletlen, hogy a pogányok a keresztény templomokba menekültek, és ott védelmet is találtak), és – ahogy a lakosok is mondogatják – a nem is olyan régi fosztogatásokra máma már mindössze néhány rom emlékeztet csupán.<sup>113</sup> Ugyanakkor a város pusztulása jó ürügyül szolgált arra, hogy az evangéliumok üzenetéhez és a keresztény eszmeiséghez hűen Orosius az elsők között fogalmazza meg önmaga „világfelettségét”, azaz a keresztény „kozmodopolitizmus” lényegét. Világosan leszögezi ugyanis, hogy keresztény mivoltából egyenesen következik, hogy „mindenhol képes megtalálni hazáját, törvényeit, vallását”.<sup>114</sup> A világtörténelem birodalmak felemelkedéséből és pusztulásából áll, egyikük bukása eredményezi a másik felemelkedését: így örökölte meg egykoron a babiloni Kelet hatalmát a római Nyugat.<sup>115</sup> Korántsem a patrióta öntudata vagy a mélabús honfi délibábos ábrándja, sokkal inkább a kereszténységnek is hasznot hozó bizonyosság kap hangot Orosiusnál, amikor kijelenti, hogy az egész világra kiterjedő és azt egységesítő, tehát az evangéliumi szellem szabad áramlását elősegítő Pax Romana üdvös szerepét kell szem előtt tartanunk ahhoz, hogy Jézus Krisztust akár „római polgárnak is nevezhessük.”<sup>116</sup>

„Lehet, hogy nem ez a város vége, de egy nap a városnak vége lesz”<sup>117</sup> – írja Augustinus, ezzel is kiemelve, hogy számára (miként az egész kereszténység számára) nem igazából Róma – és tágabban a világi birodalmak – nagysága és mulandósága a fontos és kérdéses, hanem az eszkatológikus jövőbeli kiteljesedés. Mindenesetre rendkívül sokatmondó, hogy később, a középkor folyamán Róma privilégiumává válik, hogy az isteni civitas mintájául szolgáljon. Dante a Paradicsomról szólván ezt mondja majd: „ama Rómában fogsz lakni vélem, / melynek polgára Krisztus mindörökre!”<sup>118</sup>, ezzel is kifejezve és feltételezve a hasonlóságot a mennyei Jeruzsálem és a történelmi

<sup>112</sup> uo. VII,32.

<sup>113</sup> uo. VII,40.

<sup>114</sup> uo. V,2,1.

<sup>115</sup> uo. II,2,10.

<sup>116</sup> uo. III,8,8; VI,1,8; VI,22,8.

<sup>117</sup> Augustinus: *Sermo* LXXXI,9.

<sup>118</sup> Dante: *Isteni Színjáték, Purgatórium, XXXII, 101-102*. In: *Dante Alighieri összes művei*, Budapest, Magyar Helikon, 1965. 814. Fordította Babits Mihály.

Róma között. A barbárok azóta már jó keresztényekké lettek, s a róluk való megemlékezés mást kívánt, mint a négyszázas évek elején: ha az üdvtörténetet nem is, de a valóságos történelmet immár át lehetett (kellett) retusálni. Amiről Augustinus és kortársai egykor még rettegve és elborzadva számoltak be, a barbárok Rómába özönléséről, az most Dante tollán kedélyes látogatással szelidül, amelynek során a barbár hadak afféle távolból érkezett érdeklődő turisták ámulatával és bámulatával csodálkoznak rá a város szépségeire és értékeire, a római imperium bukása utáni pápai város méltó utódainak és örököseinek érezvén magukat: „...a barbár had, ama táj lakója... / Rómába érve, a nagy kóhalomba, / elkábult, mikor szemét Laterán / csodálatos műve magára vonta.”<sup>119</sup> Nem meglepő hát, hogy a reneszánsz-kori illuminátorok kisebb logikai és történeti bukfencsel a császári és keresztény város csodáinak (mirabilia Urbis) bemutatását már egyenesen az Isten városának vizualizálására alkalmazták<sup>120</sup> – nemegyszer Augustinus *De civitate Dei* című művének mesteri illusztrációjaként –, mintha Augustinus egykoron nem is azt bizonygatta volna, hogy az antik Róma a sátán műve és a bűnök fészke lenne.

1962. május 30-án a második világháborúban szétbombázott Coventry városának felszentelésre kerülő székesegyházában Benjamin Britten *Háborús Requiem* című műve csendült fel, amelynek zenéje az első világháború utolsó napjaiban életét vesztt Wilfred Owen fiatal költő dalciklusára íródott. A hatodik költemény Ábrahám és Izsák történetét mondja el, csak éppen a vers végén

„... az öreg nem a kost ölte meg, de gyermekét  
S véle egyenként Európa fészkeinek felét.”<sup>121</sup>

Jeruzsálem és Róma: a két város valójában elpusztíthatatlan, hiszen az egyik szent, a másik örök, az egyik „mennyei”, a másik „isteni”. De vajon az égbolt melyik szegletén keressük Kisinyov, Lidice, Varsó, Hiroshima, Nagaszaki, Szarajevó, Groznij és a többi számtalan tönkretett, meggyalázott, lerombolt és földre tiport város égi mását?

<sup>119</sup> Dante: *Isteni Színjáték, Paradicsom, XXXII, 31-36.* i.m. 944.

<sup>120</sup> A. Chastel: A XV. századi városszimbolika egy epizódja: Firenze és Róma, Isten városai, In: *Fabulák, formák, figurák*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. 182-188. Fordította Görög Lívia.

<sup>121</sup> Saját fordítás. (G.Gy.)

# A FILOZÓFUS ÉS A VÁROS. VAJDA MIHÁLY KÖZÖSSÉGEI

---

VALASTYÁN TAMÁS

## AGÓN ÉS ARETÉ

A filozófia kialakulása, a filozófus személyének és szerepének megszületése Gilles Deleuze és Félix Guattari szerint eminensen kapcsolódik a polisz (város, városállam) közigazgatási és szellemi fogalmához:

„a filozófia valami sajátosan görögnek tűnik és egybeesik a városállamok megjelenésével: a görögöknél barátok, vagyis egyenrangú emberek társulásai alakultak ki, és mind a társulásokon belül, mind az egyes társulások között elterjedt a vetélkedés, mely mint pályázókat állította szembe őket egymással a legkülönbözőbb területeken, így a szerelemben, az olimpiai játékokban, a törvényhozásban, a bíraskodásban, a politikában és végül a gondolkodásban is.”<sup>1</sup>

A szabad görög városállamok kialakulása egyrészt a tapasztalat új formáit, másrészt a megítélés, a kritikai szituációk garmadáját hozta létre: a kereskedelem a hajózás egyre újabb technikai lehetőségei révén olyan távoli helyekre is eljuttatja az embert, ahol más kultúrák és szokások az önkép átalakításának lehetőségét teremtik meg. Ezáltal a görög polisz polgára saját magára a másik szemével képes tekinteni, a másikat pedig önmagában s önmagához viszonyítva megítélni. Ezek a mozgások elsősorban a vetélkedés magatartásformáját segítik elő és táplálják, az agonalitást, amely olyan vonatkozást rejt magában és nyilvánít ki, amely egyenrangú felek erőpróbáján alapul. A filozófia létrejötté és eredete szignifikánsan kötődik ezen agonális erőpróbák tereihez és eseményeihez, amelyek összefoglaló neve a polisz: „Azért mondjuk, hogy a filozófia görög eredetű, mert a görög városállam, eltérően a birodalmaktól és az államoktól, feltalálja az agónt, a versenyt, mint a »barátok« társulásának intézményi rendjét, a szabad emberek, mint vetélytársak közösségét (ők a városállam polgárai).”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Fordította Farkas Henrik. Budapest, Műcsarnok Nonprofit KFT., 2013. 9.

<sup>2</sup> Deleuze-Guattari: *Mi a filozófia?* 13.

A Deleuze–Guattari szerzőpáros a vetélkedés és egyenrangúság szabad viszonyait a barátság formájában gondolják el, a filozófiai tevékenységet, a gondolkodást is ebből határozzák meg: szerintük a filozófus nem más, mint a fogalom barátja, aki arra törekszik, hogy elérje a lényegét, az igazságot, a fogalom lényegét, ám ténylegesen soha nem birtokolhatja azt. A gondolkodás éppen ebből a nyugtalanító és felkavaró hiányból veszi tápláló erejét, mindújra kezdődő próbatételeihez az energiát. Az agonitás a gondolkodás volta-képpen forrása. De az erők s ellenerők e tiszta egymásnak feszülése valóban leírja azokat a feltételeket, amelyek között megszületik a gondolat, körvonalmazódnak a saját és a másik, az önmagam és az idegen diszpozícióinak kontúrjai? Hans-Georg Gadamer erősen szkeptikusnak mutatkozik e kérdés megválaszolását illetően. Ő tudniillik a beszéd agonális használatát egyenesen hanyatlásformának nevezi a beszéd dialektikus formájához képest, amely a beszélgetésnek olyan „tulajdonképpen lehetőségét” jelenti, amely „hagyja magát a másik által továbbvezettetni a dolog feltárásában”.<sup>3</sup> Az agonális formák ezzel szemben megvonják a beszédetől azt, hogy részint a dolog összefüggéseibe beilleszkedjen, részint a másik személyét és szerepét a kölcsönös megértésbe vonja. Gadamer szerint a faktikus beszéd hanyatlásformáival az a legnagyobb probléma, hogy a tárgyilagos megértés igényének látszatával élnek, s ezt a látszatot „használgják fel arra, hogy kitüntessék magukat másokkal szemben”. Itt Gadamer a szofistákra utal, akik a tudást előszeretettel helyettesítik a tudás látszatával. A szofisták nem úgy akarják a dolgot megérteni, hogy a saját és a másik tudást kölcsönösen próbára teszik, hanem a saját tudásuk látszatával a másik fölébe akarnak kerülni. „A beszéd agonális használatának indítékai [...] nem valamely nyelv- és ismeretelméleti állásfoglalásban rejlenek, hanem a faktikus nyilvános együttes-világ-beli jelenvalólét azon tendenciájában, hogy a beszéd által tudóként tüntesse ki magát másokkal szemben.”<sup>4</sup>

Ezzel együtt persze Gadamer is azon az állásponton van, hogy a polisz a filozófia kialakulásának s a filozófusnak, mint egy sajátos magatartásforma képviselőjének *sui generis* előfeltétele. Korai platonikus főművében, a *Platón dialaktikus etikájában* a filozófia mentális és strukturális alakzatait szükség-

---

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer: *A platóni dialektikához*. Fordította Zuh Deodáth és Balogh Brigitta. Kellék, 2004. 25. szám 247–280. 261.

<sup>4</sup> Gadamer: *A platóni dialektikához*, 266. Hozzá kell tenni mindehhez persze, hogy a szofista gondolkodói attitűd másféle megítélése is releváns lehet, pl. Friedrich Nietzsche a filozófiához, egyáltalán a gondolkodáshoz és a nyelvhez való termékeny és innovatív viszonyként beszél a szofisták grammatikai és retorikai tevékenységéről. És Michel Foucault is arra ösztökél bennünket, hogy értékeljük át a szofista hagyományt illető, összességében inkább lekezelő s elítélő, ekként Szókratész követő véleményünket.

képpen a város, a közösség terében megszületőként írja le. Ám a tudás igényének a kölcsönös megértésben formálódó erejét nem az agonalitásból vezeti le, hanem az areté nyilvános fogalmából:

„a tudásra támasztott igény, amelyet Szókratész próbára tesz, ki-tüntetett igény. Nem olyan tudásról van szó, ami egyikünkben megvan, a másikban nem, amire az egyik igényt tart, s a másik nem – vagyis nem olyan tudásról, amely csak a bölceket tünteti ki, hanem olyanról, amelynek birtoklására mindenkinek igényt kell tartania, s ezért ha nem az övé, állandóan keresnie kell. Az erre a tudásra támasztott igény ugyanis magát az emberi egzisztencia létmódját teszi ki: nem más ez, mint a Jó, az areté tudása.”<sup>5</sup>

Ez azt jelenti, hogy az ember saját és mások létlehetőségeit az aretére tekintettel formálja meg, vagy még inkább önmagunkra s másokra irányuló kérdéseinket az areté preformálja valamiképp.<sup>6</sup> „Az areté fogalma tehát nyilvános fogalom. Benne az emberi létet, mint másokkal-közösségben (poliszban)-létet értjük.”<sup>7</sup> Szókratész legnagyobb érdeme Gadamer szerint az, hogy felismerte, hogy a kölcsönös megértésben formálódó tudás igénye „nem váltódik be magától értetődően, hogy a jelenvalóét hozzávetőleges önértése beéri a tudás látszatával, s nem tud magáról számot adni – ez a szókratészi felfedezés”. Szókratész kérdései, a dialogikus és dialektikus magatartás újra és újra megelevenedő formarendje, a gondolkodás maga tehát a permanens számadás az aretére, a jóra irányuló életről, arról, „hogy ennek a tudásnak a gyakorlását az abba az egybe való belátás vezérli-e, ami jóvá tesz valakit és mindazt, amit tesz”.<sup>8</sup>

#### VAJDA SZÓKRATÉSZ-KÉPE

A filozófia ezek szerint nem más, mint folytonos számadás a jóra való vonatkozásról egy közösségben, ahol a kölcsönös megértést egy olyan tudás motiválja s tartja fenn, amely a jóra irányul. Ennek a közösségnek a tere és

---

<sup>5</sup> Gadamer: *A platóni dialektikához*. 271.

<sup>6</sup> „Az ember tehát *aretéje* felől érti meg magát (ennyiben az »erény« nem pusztán az erkölcsi kiválóságot, hanem az önmegértés, a világban való eligazodás módját jelenti: az etika hermeneutika); az *areté* alapján történő önértésben az ember saját lehetőségeiben, abból, ami, s abból, ami lehetne, érti meg magát.” Vö. Simon Attila: *Dialektika és dialogika. Hans-Georg Gadamer: Platons dialektische Ethik*. In: Vulgo, 2000. 3-5. 521-524. 522.

<sup>7</sup> Gadamer: *A platóni dialektikához*. 271.

<sup>8</sup> Gadamer: *A platóni dialektikához*. 272.

lehetőségfeltétele tehát a polisz világa. Gadamer Szókratész-értelmezése annak a heideggeri inspirációjú fenomenológiai hermeneutikának a háttérén bontakozik ki, amely szerint „az eredendő beszélés az, amikor közösen van dolgunk valamivel”.<sup>9</sup> Ez a „közös” azonban csupán részben jelenti azt, hogy együttesen elérni, megcselekedni, végiggondolni valamit, nagyobb részben azt jelenti tudniillik, hogy a prefiguratív erejű Jó eszméje által részesülten lenni. S ennek a Jónak, az areténak az eszméje, ideája bármelyik pillanatban átfordulhat az igaz vagy a szép ideájába, vagy vice versa. Az eredendőnek, a lényeginek, az univerzálisnak a státusza érdekes itt. Az öreg Szókratész, a *Gorgiasz* Szókratésze teljes egészében egy ilyen igazság, egy univerzálisan, megkérdőjelezhetetlenül érvényes igazság nevében érvel: „Az igazságot nem lehet megcáfolni.”<sup>10</sup> De amikor a nemtudás tudása képviselőjének szerepében beszél, szavainak érvénye akkor is a közös tudás, az areté háttéréből születik, noha valóban jobban tekintetbe véve a dialógusban jelenlévő másik személy létét.

Gadamer Szókratész *Gorgiasz*-beli magatartását, tehát megingathatatlan ragaszkodását a saját, az areté igazságán alapuló véleményéhez a cáfolás egyik eseteként magyarázza, jóllehet a „legradikálisabb formájaként” az „egyáltalában vett cáfolásnak”. Ilyenkor

„Szókratész úgy irányítja a cáfolatot, hogy az ellentétes tézist következetesen kifejti egészen azokig a következtetésekkig, amelyek az általánosan érvényes vélekedésre és különösen az erkölcsre való tekintettel lehetetlenné teszik az ellenfél számára, hogy fenntartsa tézisének következményeit”.<sup>11</sup>

Ám úgy tűnik, hogy míg ez a módszer *Gorgiasz* és *Pólosz* esetében működik, *Kalliklész*szel szemben eredménytelen. *Kalliklész* egyáltalán nem hajlandó beadni a derekát, s ettől a mozzanattól mintha Gadamer eltekintene.<sup>12</sup> Vajda Mihály ugyanakkor nagyon is tekintetbe veszi *Gorgiasz*-elemzésében ezt a megnevezést Szókratész és *Kalliklész* között, mi több, elemzésének sarokköve a kettejük diszkrepanciája. E megfeleltethetetlenségben és össze-mérhetetlenségben voltaképpen filozófia és politika elkülönöződését látja,

---

<sup>9</sup> Gadamer: *A platóni dialektikához*. 255.

<sup>10</sup> Platón: *Gorgiasz*. 473b. Fordította – Péterfy Jenő fordításának felhasználásával – Horváth Judit. Budapest, Atlantisz, 1998. 67.

<sup>11</sup> Gadamer: *A platóni dialektikához*. 275.

<sup>12</sup> Uo. Szerinte ugyanis *Kalliklész* ahhoz, „hogy megóvja saját véleményét, [...] kénytelen megkülönböztetni egymástól az élvezet fajtáit egy olyan mérték alapján, amely maga nem élvezet”. Tehát végül fel kell adnia hedonista álláspontját az igazság alapján mért mérték szerint.

illetve – wittgensteini kifejezéssel élve – a két nyelvjáték egymás melletti-ségének platóni próbáját.

Vajda szerint abban, ahogyan Szókratész képviseli megfellebbezhetetlen álláspontját, az tükröződik, hogy már nem hisz abban a poliszban, ahol szabadon, önmagáért, illetve az erények mind pontosabb megértése végett s az ezekről való számadás keretében meg lehet vitatni különböző dolgokat.

„Ez a Szókratész már a metafizikai tradíció megalapítói közé tartozik, akik, ellentétben a szofistákkal, hisznek az egyetlen, kikezdehetetlen, megcáfolhatatlan igazságban, s azt is akarják tanítani. [...] Nincsen többé vagy talán soha nem is volt olyan nyilvános beszéd, amely a különféle szempontok és nézetpontok ütköztetésével új világot teremtett; a világ nem a polgárok gyülekezetében születik, hanem adva van, s ha talán mégis mi vagyunk azok, akik alakítják, ezt öntudatlanul, magáncéljainkat kergetvén tesszük...”<sup>13</sup>

Vajda számára azonban mégsem a filozófiai és a politikai életforma összeegyeztethetlensége az igazán fontos a *Gorgiasz*-olvasása során, hanem hogy miképpen lehetséges, hogy Szókratésznek „úgy van igaza, megingathatatlanul és megcáfolhatatlanul igaza, hogy ellenfelének is igaza van, ellenfele legalábbis nem adja be a derekát”.<sup>14</sup> Vajda szerint Platón az érdeklő *Gorgiasz* megírásakor, hogy „ha Szókratésznek ilyen egyértelműen és megcáfolhatatlanul igaza van, akkor miért tudja fenntartani az övével homlokegyenest ellenkező álláspontját valaki, aki azért maga is hajlandó gondolkodni”.<sup>15</sup> Hogy ezt a kérdést meg lehessen válaszolni, ahhoz persze ki kell lépni az etikai kérdésfeltevés teréből és a nyelv, a retoricitás szempontját szükséges tekintetbe venni. S akkor láthatjuk, hogy Szókratész és Kalliklész két különböző világ, nyelvjáték, életforma neve és polgára.

## DOKTRÍNA VERSUS KONTINGENCIA

Kérdés persze, hogy nem kellene-e megütköznünk azon, hogy Vajda éppen azt a faktort gondolja szükségesnek kiiktatni, amitől a szókratészi tudást általában megalapozottnak szokás tekinteni, nevezetesen az etikai dimenziót. Az etikai terén, az erények világát illetően nehéz nem Szókratészszel egyetérteni, de csak és kizárólag egyetérteni vele, az valóban a gondolkodás végét

---

<sup>13</sup> Vajda Mihály: *Szókratész és Kalliklész vitája*. In. Uő.: *Sisakrostély-hatás*. Pozsony, Kalligram, 2007. 14–33. 17–18., 20–21.

<sup>14</sup> Vajda: *Szókratész és Kalliklész vitája*. 23.

<sup>15</sup> Vajda: *Szókratész és Kalliklész vitája*. 24

jelentené. Egyáltalán nem arról van szó, hogy Vajda az areté elvét a közös tudás igényével és számadásával életben tartó s az etikait ezáltal megalapozni kívánó Szókratesszel ne tudna beszélgetni – a mindezt a kizárólagosság igényével, s erőszakjával valló Szókratésztől fordulna el igazából. Merthogy van Vajdának egy másik Szókratész-képe is, amelyikkel szimpatizálni tud. Arról a Szókratészről van szó, aki a *Phaidrosz*-ban az önismeret képességét többre tartja a mitikus és tudományos tudásnak a gondolkodást prefiguráló jellegzetességénél: „önmagamat vizsgálom: vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és nála is jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, akinek természeténél fogva valami isteni és nem tüzes jelleg jutott osztályrészül.”<sup>16</sup>

Az önismeret vagy az önvizsgálat processzusa sui generis kölcsönösségi viszonylatban releváns, amelynek prototipikus lehetőségere a közösség, a város. Hogy az egyén miként érti önmagát, az nem választható le a közösségtől, amelyben él, s egy közösség önképe nem függetleníthető az őket alkotó egyénektől. Ám a kölcsönösség nem a másokkal való egyetértésből származik, amely eltörli a különbséget, hanem leginkább az önmagunkkal való meg-egyezésből, amely éppenséggel hagyja színre vinni a különbséget. Gadamer erős mondatával alighanem Vajda is egyetértene: „Csak azok lehetnek egyetértésben másokkal, akik megegyeztek önmagukkal.”<sup>17</sup> A „megegyezni önmagunkkal” nem valamiféle identikus egységet jelent, hanem a mások diszpozícióját felmérni képes önismeret próbatételét.<sup>18</sup> Vajda Mihály számára két olyan város vagy közösség is létezik, amelyekben részint az önvizsgálati, részint a másik viszonylatát felmérő próbatételek különösen fontosak. Az egyik szülővárosa, Budapest, ahol megismerkedett Lukács Györggyel, illetve későbbi barátaival, Heller Ágnessel, Fehér Ferencsel és Márkus Györggyel. Ők alkották a Budapesti Iskola néven elhíresült formációt, amely a marxizmusnak, mint gondolati rendszernek s praktikus filozófiának a megújítását tűzte ki célul. A másik város Debrecen, ahol Vajda maga alkothatta s újíthatta meg az egyetemi filozófiai képzést. Ehhez elsősorban tanárok és diákok kellenek, és Vajda személye körül ki is alakult egy vonzásterület, amelyből

---

<sup>16</sup> Platón: *Phaidrosz*. 230a. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta, a jegyzeteket és a kommentárokat írta Simon Attila. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2005. 14.

<sup>17</sup> Gadamer: *A platóni dialektikához*. 280.

<sup>18</sup> A „megegyezés” és „egyetértés” jelentései a kiegyenlítődésként (Ausgleich) ahhoz a *Lét és idő* utáni heideggeri fogalmához hasonlóan konstruálódnak, amely szerint „a kiegyenlítődésként nem az egyenlővétevés a különbségnélkülibe, hanem a különbözőnek egyenlő hatni-hagyása (Waltenlassen) a különbségében. A kiegyenlítődésként nem a különbözők kioltása, hanem visszatérésük [...] a saját létezésükbe”. Martin Heidegger: *Visszagondolás*. In: Uő.: *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez*. Fordította Szabó Csaba. Debrecen, Latin Betűk, 1998. 85-158. 112.



aztán megszerveződött voltaképpen a Filozófia Intézet s egyfajta filozófiai élet.

Ha maradunk ezúttal az önismeret, mint filozófiai praxis terminusnál, s ennek fényében próbáljuk felmérni Vajda Mihály közösségeit, akkor mindekenélőtt azt kell hangsúlyozni, hogy míg az önvizsgálat kölcsönösségi aktusai a Budapesti Iskola közegében egy doktrinális-szisztematikus elvet követve valósultak meg, addig a debreceni közegben mindez már plurálisan-stilárisan szerveződött, amelyet Vajda többször is a Petri Györgytől származó téblábolás terminussal és szóképpel próbált visszaadni (Petri *Az vagy nekem* című versében olvashatjuk: „Csak téblábolok itten”<sup>19</sup>). Éppen ezért hangsúlyozza többször is Vajda, hogy Debrecenben nem jött létre a szó hagyományos értelmében iskola,<sup>20</sup> mert szerinte ahhoz „doktrína kell. Iskola nincs doktrína nélkül.”<sup>21</sup> És Debrecenben ilyen doktrína nem is volt, sőt amikor a Lukács-tanítványok úgymond elvégezték feladatukat – ki-ki a maga módján –, meg is szűnt az iskola:

„Hitünk szerint mindannyian Lukács gondolataiból indultunk ki (azt is mondhatnám, hogy az *Überzieheréből*, amelyet még Romániában kapott, szörnyen ócska volt, és nem volt hajlandó megválni tőle, bújtunk elő), és a Lukács által ránk örökített feladatot akartuk elvégezni: végrehajtani »a marxizmus reneszánszát«, azaz rekonstruálni az »igazi marxizmust«, s ezenközben kidolgozni a marxista filozófia egy-egy »szakágát«. Többször elmondtam már: a rekonstrukcióból dekonstrukció lett, s ezzel a Budapesti Iskola meg is szűnt létezni. De nem azért, vagy nem csak azért, mert feladatának teljesítése a feladatot magát számolta fel. A marxizmus, a marxista filozófia dekonstrukciója egyben mindenfajta filozófiai doktrína lehetetlenségének belátásához vezetett el bennünket...”<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Vö. ehhez: Vajda Mihály: „Csak téblábolok itten”. *Beszélgetések Petri Györggyel*. Budapest, Pesti Szalon, 1994. In. Uő.: *Nem az örökkévalóságnak*. Filozófiai (láb)jegyzetek. Budapest, Osiris Kiadó, 1996. 409-427.

<sup>20</sup> „A téblábolás iskola. Mert Vajda-iskola, nincsen, azt helyesen mondja Gulyás” – utal Misu Gulyás Gábornak a *Megkerült dilemmák* című kötetéhez írt *Bevezetésére*, amelyben egyébként a téblábolás mozzanata szintén előkerül. Gulyás Vajda gondolkodásmódját „a bizonyosságokkal szemben pseudo-flegma, elsősorban dilemmákat kereső, azok között tébláboló, kíváncsi *kiránduló gesztusaként*” jellemzi (*Megkerült dilemmák*. Vajda Mihály hatvanadik születésnapjára – debreceni tanítványaitól. Szerkesztette Gulyás Gábor. Debrecen, 1995. 6.). Vö. Vajda Mihály: *Mi is csak téblábolunk itten*. In. Uő.: *Nem az örökkévalóságnak...* 124-136. (125.)

<sup>21</sup> „Ami nekem a filozófia, az valóban rákérdezés...” (Beszélgetés Vajda Mihállyal). Kellék, 2004. 25. 235-245. 244.

<sup>22</sup> Vajda: *Mi is csak téblábolunk itten*. In. Uő.: *Nem az örökkévalóságnak...* 130-131.

Vajda valóban többször beszélt a Lukács-hoz való viszonyáról, és arról, hogy miért ment szét az az egyszerre baráti és szakmai közösség, amit Budapesti Iskolának neveztek egymás között, s amely a magyar filozófia történetének valóban jelentős és nemzetközi hírű mozzanatává vált. A most idézett szavak alkalmán azonban kivételes és kitüntetett – legalábbis az én szememben. Misu ezeket a szavakat ti. annak apropóján írta, hogy kézhez kapta az általunk neki, az ő tiszteletére írt könyvet, a *Megkerült dilemmákat*. Misu számára ez egy szembesülési próbatétel volt, ha tetszik, önismereti processzus, amely során megpróbálta tisztázni a filozófiai közösség, az iskolába tömörülés, a tanítványi viszonyulás, a mesteri diszpozíció fogalmait, és megfogalmazta a maga számára is tisztázandó vonatkozásokat. „Magabiztos bizonytalanságról”, „választott bizonyosságról” beszél, olyan oximoronok és paradoxonok segítségével tekint önmaga és a diákok viszonyára, amelyeknek a kiegyenlítő mozgásminősége s létállapota a téblábolás metaforikus képébe tömörített kontingencia: „a kontingencia mint szabadság és lehetőség, ez hozott össze bennünket.”<sup>23</sup>

## KÓDA

Szabadság és lehetőség e kontingens életformájának egyik színterét Vajda tehát Debrecenben találta meg, pontosabban az akkori Filozófia Tanszék miliójében. Mehetett volna New Yorkba is tanítani, kapott volna ott is állást. 1992-ben egy rövid esszéjében tőle talán kissé szokatlan pátozzsal a következőképpen indokolta meg, miért Debrecen választotta New York helyett, s hogy miért szeretne a városban maradni továbbra is:

„Azért szeretnék itt maradni, mert otthon, a Kossuth Lajos Tudományegyetemen, azon belül is elsősorban a Filozófia Tanszéken és talán még a Társadalomelméleti Intézetben csinálunk valamit, ami minden, csak nem bárkinek saját akarata ellenére történő megváltása: hiszen azért öröm szinte mindannyiunknak csinálni, mert együtt csináljuk. Mert éppen az az új benne, hogy az egyetemi polgár, akár tanár, akár diák, egy mindezidáig Magyarországon még sosem volt szabadságot élvez: nem azért, ahogyan egyesek [...] gondolják, hogy ne csináljon semmit (ilyenek is vannak közöttünk, mint ahogy azok között is, akik az egyetemi nyilvános rendes tanár úr által megszabott anyagot kellene, hogy oktassák vagy biflázzák

---

<sup>23</sup> Vajda: *Mi is csak téblábolunk itten*. In. Uő.: *Nem az örökkévalóságnak...* 135.

betűről betűre), hanem azért, hogy saját elképzelései, ízlése, adottsága, képességei szerint csináljon sokat és jót.”<sup>24</sup>

Ezekben a szavakban sok van persze a rendszerváltás eufóriájából, de benne van annak az entuziasztikus igenlése, hogy a gondolkodás ereje a közös, együttes létből táplálkozik, amelynek filozófiai ősfarmája az agónt és aretét egyaránt magában foglaló polisz, s amely közösséget az egyén szabadon s kontingensen választhatja, ha úgy akarja. Vajda Mihály szerencsére – így akarta.

---

<sup>24</sup> Vajda Mihály: *Debrecen – New York helyett*. Határ, 1992. 1. 47-53. (52-53.)

# GONDOLATOK CIVILIZÁCIÓRÓL, KULTÚRÁRÓL, KÖZÖSSÉGRŐL OSWALD SPENGLER ÉS KERTÉSZ IMRE NYOMÁN

---

BARCSI TAMÁS

## I. SPENGLER ÉS KERTÉSZ ARISZTOKRATIKUS VILÁGSZEMLELETÉNEK, KONZERVATIVIZMUSÁNAK HASONLÓSÁGAI ÉS KÜLÖNBSÉGEI

Elő pillantásra talán meglepőnek tűnhet, hogy Oswald Spengler és Kertész Imre neve együtt szerepel a címben, de valójában ebben semmi furcsa nincs, tekintve, hogy Kertész Imre olvasta *A Nyugat alkonyát*<sup>1</sup> (az sem elképzelhetetlen, hogy Spengler más írásait is), és viszonylag sok, a műben megfogalmazott gondolatokkal párhuzamba állítható megállapítást találhatunk Kertész esszéiben és naplóiban, illetve nyilvánvaló, hogy Kertész rokonszenvezett a politikai konzervativizmussal. Saját politikai meggyőződéséről – miután megállapítja, hogy az utolsó totalitárius birodalom összeomlása után a politikai fogalmak kiüresedtek, kaotikussá váltak –, Kertész a következőket írja: „zsidó vagyok, de alig ismerem a zsidó hagyományt, s távol áll tőlem a zsidó nacionalizmus; konzervatív meggyőződésűnek érzem magam, de politikailag a liberális oldalon állok; a demokrácia mellett teszem le a garast, noha nem hiszek az emberek egyenlőségében, vonakodom elfogadni a többségi elvet, és kifejezetten irtózom a tömegtől, a módtól, ahogyan a tömeget irányítják, kordában tartják és szórakoztatják, valamint a tömegben rejlő fenyegetéstől, mely alapján veszélyezteti a mindenkori kevesek magasabb eszmeiségét, ami az értékeket mindig is létrehozta.”<sup>2</sup>

Spengler is úgy vélte, hogy a „mindenkori kevesek” hozzák létre az értékeket, arisztokratikus világfelfogását mutatja egyrészt, hogy *A Nyugat alkonyában* a „metafizikai taktusként”, „kozmosz-növényyszerű életoldalként”, a „sors megérezett harmóniájaként” értett rassz főként a nemességben „jut kifejezésre”<sup>3</sup>, koncepciója szerint a kultúra időszakát akkor váltja fel a civilizáció korszaka, amikor a nemesség helyett a polgárság szerepe válik

---

<sup>1</sup> Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya* I-II. (Az I. kötetet fordította Juhász Anikó, Csejtei Dezső, a II. kötetet fordította Simon Ferenc, Noran Libro, Budapest, 2011.)

<sup>2</sup> Kertész Imre: *A boldogtalan 20. század*. In. Kertész Imre: *A száműzött nyelv*, Magvető Kiadó, Budapest, 2001. 26-27.

<sup>3</sup> Nagy művében Spengler tehát nem a biológiai-antropológiai rasszfogalmat használja, és kifejezetten elutasítja a rasszizmust, a fajgyűlöletet (ami a metafizikai taktus megbicsaklásából fakad). *A Nyugat alkonya* II. 133., 195.

meghatározóvá, de az értékek hanyatlása a „negyedik rend”, a tömeg megjelenésével veszi igazán kezdetét. Továbbá a *Poroszság és szocializmus*ban egyfajta teljesítményalapú arisztokratikus szocializmust ír le ideális társadalmi berendezkedésként, amelyben mindenki az állam, az Egész, a közösség érdekeit szolgálja, és amely formailag monarchia, az uralkodó pedig az állam első szolgája.<sup>4</sup> A *döntés éve*iben is a teljesítményalapú porosz államot tartja leginkább ideálisnak az adott civilizációs viszonyok között.<sup>5</sup>

Bár Kertész Spengler említett államelméletére nem reagál és íróként, esszéistaként a saját politikai filozófiai nézeteit sem fejt ki részletesen, de könyvei ismerői számára egyértelmű, hogy Kertésznek a Spengler által ideálisnak tartott berendezkedés nem lehet szimpatikus, hiszen az egyéni szabadság megőrzését mindennél fontosabbnak tekintette, Spengler porosz szocializmusában pedig a szabadság a szolgálat szabadságát jelenti elsősorban. Kertész szerint is problematikus a siker- és pénzcentrikusság, de azokat *a porosz értékeket sem fogadja el* – a feladat, a rang, az államért végzett hivatásként felfogott munka (az államban mindenki hivatalnokká válik) és a kötelesség –, amelyeket Spengler szembeállít az „angol” eszményekkel. Erre a kérdésre még visszatérek a III. részben. Ahogy Spengler, úgy Kertész sincs jó véleménnyel a tömegdemokráciáról, de mégis *megőrzendőnek tartja a demokratikus politikai rendszert*, nyilvánvalóan azért, mert az egyéni szabadságság tiszteletben tartása a demokratikus keretek között biztosítható leginkább. Spengler politikai gondolkodóként elveti a liberális demokráciákat, ugyanakkor történelemfilozófusként a demokráciát (1800 és 2000 között) szükségszerűnek tartja a civilizációs korszakban, amelyet szintén szükségszerűen a cezarizmus követ majd (2000 után), a 20. század diktatórikus tendenciái is ezt előlegezik meg.<sup>6</sup> Persze ezen diktatórikus berendezkedések egy részére Spengler szimpátiával tekint, nem éppen a bolsevik rendszerre, de Mussolini erőnyeit kiemeli<sup>7</sup>, bár a fasizmusra is csak átmeneti jelenségeként utal. A nemzetiszocialista mozgalommal és állammal, illetve Hitler sze-

---

<sup>4</sup> Ez szemben áll az angol liberalizmussal éppúgy, mint a kommunizmussal. Vö. Oswald Spengler: *Poroszság és szocializmus*. In. Oswald Spengler: *Válságok árnyékában*. Fordították Csejtei Dezső, Juhász Anikó, Noran Libro, Budapest, 2013. 28–98.

<sup>5</sup> Oswald Spengler: *A döntés éve*i – *Németország és a világtörténelmi fejlődés*. In. Oswald Spengler: *Válságok árnyékában*. Fordították Csejtei Dezső, Juhász Anikó, Noran Libro, Budapest, 2013. 295–307.

<sup>6</sup> Vö. i. m. 187–188.

<sup>7</sup> „Mussolini nem pártvezér, jóllehet munkásvezér volt, hanem országának ura. ... Mussolini mindenekelőtt államférfi, jéghideg és skeptikus, realista, diplomatikus. Valóban egyedül kormányoz. Mindent lát – ez a legkritikábilis képesség egy abszolút uralkodó esetében.” i. m. 295.

mélyével kapcsolatban komoly fenntartásai voltak.<sup>8</sup> Kertész természetesen mind a bolsevik, mind a náci diktatúrát elutasítja, ugyanakkor a kétféle totalitarizmus eltéréseit is kiemeli. A kommunisták és a náci is törvénysértést követtek el, semmibe vették az európai (a nyugati) civilizáció konszenzuálisan elfogadott morális normáit. Ez a törvény a felvilágosodás és az újkori forradalmak következményeképpen hozzátartozott a civilizáció „lényegét” megragadó elbeszélés szelleméhez, minden ezzel szembeni cselekedet, így a tevőleges antiszemitizmus is, botránynak számított. A náciizmus és a bolsevizmus különbsége abban áll Kertész szerint, hogy amíg a bolsevizmus (ideológiája szerint az elbeszélés szellemének beteljesítésére törekedve) a törvényt taktikai okok miatt törvénytelenül alkalmazta, addig a náciizmus kifejezetten szembeszállt az elbeszélés szellemével, és törvényen kívül helyezte a törvényt.<sup>9</sup> Ugyanakkor mindkét totalitarizmus célja az „individuum eltiprása” volt, tehát az, hogy az ember ne a saját sorsát élje.<sup>10</sup>

## II. SPENGLER ÉS KERTÉSZ KULTÚRÁRÓL, CIVILIZÁCIÓRÓL, A NYUGAT HANYATLÁSÁRÓL

A sors fogalma Spenglernél és Kertésznél is meghatározó fontosságú. Kertész ezt az önmeghatározás értelmében használja: a *sorstalanság* állapotában vagyunk akkor, ha „a ránk kirótt determinációnkat éljük végig valóságként” és nem a szabadságunkból adódó saját sorsunkat (amely a tragédia lehetőségét hordozza).<sup>11</sup> Spengler a kauzalitással szembeállított sors alatt valamiféle irracionális, *kozmikus életerőt* ért, amely meghatározza az adott *kultúrát*, a sorseszmet a mechanikusan gondolkodó civilizált nagyvárosi ember veszíti szem elől.<sup>12</sup> Közismert, hogy Spengler *A Nyugat alkonyában* nyolc, egymástól függetlenül létező kultúráról ír (de részletesebben csak a nyugati-fausti, az antik-apollóni, és az arab-mágikus kultúrával foglalkozik), amelyek abban az értelemben „egyidejűek”, hogy azonos törvényszerűségeknek alávetve jönnek létre, teljeseznek ki, öregednek el, hogy végül elpusztul-

---

<sup>8</sup> De azért pl. független tanácsadóként szívesen segítette volna a náciakat hatalomra jutásukat követően, végül belső emigrációban halt meg 1936-ban. Spenglernek a nemzetiszocializmushoz fűződő viszonyáról részletesen lásd: Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő, 2009. 361-373., 388-397.

<sup>9</sup> Kertész Imre: *Táborok maradandósága*. In. Kertész Imre: *A száműzött nyelv*, Magvető Kiadó, Budapest, 2001. 45-59.

<sup>10</sup> I. m. 52.

<sup>11</sup> Kertész Imre: *Gályanapló*. Magvető Kiadó, Budapest, 2001. 18-19.

<sup>12</sup> Vö. Csejtei – Juhász: i. m. 101.

janak. Spengler *civilizációnak* a beteljesedett, *megmerevedett kultúrát* nevezi: „Mikor eléri célját, s az eszme, a benső lehetőségek teljes gazdagsága beteljesül, s megvalósul a külsőben, akkor a kultúra hirtelen *megmerevedik*, elsorvad, vére megalvad, erői megtörnek – *civilizáció* lesz belőle.”<sup>13</sup> *Nyugaton* – amely e teória szerint i. sz. 900 körül vette kezdetét – a 19. század elejétől már a civilizáció időszakában vagyunk. Kertész nem különbözteti meg írásaiban ilyen egyértelműen a kultúra és a civilizáció fogalmát, sokszor ezeket egymás szinonimáiként használja, de nézetei mégis közel vannak Spengler felfogásához: például egy helyen Kertész a *kultúrát* egy *nagyobb közösség univerzális kreativitásaként* definiálja, amely kreativitás kimerült Nyugaton, és ez lehetővé tette a náci megjelenését.<sup>14</sup>

Számos olyan utalást találhatunk Kertész esszéiben és naplóbejegyzéseiben, amelyek egyértelműen magukon viselik Spengler hatását. A *Valaki más*-ban azt olvashatjuk: egy arctalan massa hömpölyög „egy még mindig Európának nevezett múzeumban”, amelyben a művészeteknek, az irodalomnak már nincs sok jelentősége.<sup>15</sup> Kertész ír továbbá az értelem és az élet ellentétéről<sup>16</sup>, az erő szerepéről<sup>17</sup>, illetve kifejezetten a nyugati kultúra hanyatlásáról<sup>18</sup>, és mindarról, ami ezzel együtt jár, így a személyiség, a tehetség, az (alkotó)erő kulturális jelentőségének csökkenéséről<sup>19</sup>, illetve a nagy művészet megszűnéséről.<sup>20</sup>

Spengler elmélete alapján a náci tevékenységét beleilleszthetjük a Nyugat hanyatlási folyamatába, hiszen mondhatjuk azt, hogy a náci is továbbviszik, illetve átértelmezik (a civilizáció mindig átértelmez – állítja Spengler) a nyugati kultúrát létrehozó fausti lélek alapvető jellemzőit, így a határtalan tér meghódítására való törekvést, az erő, az akarat, a tett kultuszát, a nagy

<sup>13</sup> A *Nyugat alkonya* I. 160. o

<sup>14</sup> Kertész Imre: *Haza, otthon, ország*. In. Kertész Imre: *A száműzött nyelv*, Magvető Kiadó, Budapest, 2001. 100. Az így értett kultúra az ember törekvése arra, hogy jobb és tökéletesebb ember legyen.

<sup>15</sup> Kertész Imre: *Valaki más*. Magvető Kiadó, Budapest, 1997. 117.

<sup>16</sup> *Gályanapló* 132.

<sup>17</sup> *Gályanapló* 169., Kertész Imre: *A néző*. Magvető Kiadó, Budapest, 2016. 96.

<sup>18</sup> *Gályanapló* 335., *Valaki más* 117., Kertész Imre: *A végső kocsmá*. Magvető Kiadó, Budapest, 2017. 43-44., 225, 312.

<sup>19</sup> Pl. *A végső kocsmá* 95., 112, 124., 398., *A néző* 67.

<sup>20</sup> Pl. *Gályanapló* 237., 242., 317, *Valaki más* 107., 117., *A néző* 12-13., *A végső kocsmá* 63., 112., 128. 190., 294. Persze további bejegyzéseket is lehetne említeni, de a téma részletes kifejtésére ezen a helyen nincs mód. Kertész olykor közvetlenül hivatkozik Spenglerre, lásd: pl. *A végső kocsmá* 41. Kertész a *Gályanapló* egyik bejegyzésében (193.) bizonytalan abban, kinek a meglátása („talán Brandes?” – teszi fel a kérdést), hogy Tolsztoj Krisztust mond, de Marxra gondol. Ezt Spenglernél olvashatjuk. Vö. *A Nyugat alkonya* II. 232.

tevőleges emberek úrmorálját.<sup>21</sup> Spengler koncepciójában a kultúra elképzelhetetlen eszmények nélkül, viszont „a kései civilizációkban a legmeggyőzőbbnek tűnő eszme sem más valójában, mint a tisztán zoológiai hatalmi kérdések álcázására szolgáló maszk.”<sup>22</sup> Spengler nem érte meg a náci birodalom kiteljesedését, majd a bukását, és a holokausztot sem, de amit látott, egyre kevésbé tetszett neki, hiszen ő más keretek között gondolta el Németország civilizációs időszakát. A *Poroszság és szocializmus*ból is kiderül, hogy a civilizációs körülményeket különbözőképpen lehet kihasználni, többféle civilizációs államberendezkedés lehetséges (lásd Anglia és Poroszország szembeállítását). Spengler úgy vélte, hogy Hitlerék útja nem a kíváncsatos út, pl. a náci párt tömegmozgalmi jellege, romanticizmusa és nem utolsósorban primitív antiszemitizmusa miatt.<sup>23</sup>

Kertész a náciokról írva egyaránt hangsúlyozza azt, hogy folytatói voltak egy kulturális hagyománynak, és hogy tevékenységüket egy adott civilizációs keretben fejtették ki<sup>24</sup>, de azt is, hogy a legalapvetőbb nyugati morális értékeket érvénytelenítették (lásd a már idézett megállapítást a törvény törvényen kívül helyezéséről), Kertész főként ilyen értelemben beszél a nácik kultúra- és civilizációellenességéről.

### III. A KÖZÖSSÉGISÉG JELENTŐSÉGE SPENGLERNÉL ÉS KERTÉSZNÉL

Kertész bizonytalan abban, hogy *a holokauszt után még beszélhetünk-e egyáltalán nyugati civilizációról*, vagy sem. Több értelmező rámutatott arra, hogy Kertész ellentmondásosan fogalmaz: olykor arról ír, hogy a *nyugati civilizáció* (illetve nyugati kultúrát is említ) *túlélte a holokausztot*, és mivel

---

<sup>21</sup> A fausti kultúra összimbóluma a határtalan tér. Lásd: *A Nyugat alkonya* I. 253., 421., 463.

<sup>22</sup> *A Nyugat alkonya* II. 62.

<sup>23</sup> Vö. Csejtej – Juhász: i. m. 367-370.

<sup>24</sup> Kertész a regényeiben ezt a *folytonosságot egyértelművé* teszi: a nácik túlfokozott tekintélytisztelőt, a kapott parancs meg nem kérdőjelezését, a foglyok alkalmazkodását megalapozta a *tekintélyelvű apa-kultúra* (*Kaddis*), a koncentrációs táborok rendje a civilizáció során kialakult *felügyeleti technikák* alkalmazására épült (*Sorstalanság*, *Kaddis*), és persze a hatékony megoldásokra törekvő *modern ipari technika* tette lehetővé a halálgyárak (a gázkamrával kombinált krematóriumok) létrehozását is. A kirekesztés, a diszkrimináció az emberi méltóság tiszteletére épülő civilizációs morál érvényessége mellett is jelen volt számos vonatkozásban a nyugati társadalmakban (nők, kisebbségek, fogyatékkal élők, homoszexuálisok, stb.), a nácik tehát a *kirekesztés kultúrájára* is alapozhattak, „a diszkrimináció totalitárius formája pedig a tömeggyilkosság” – állapítja meg Kertész *A Holocaust mint kultúra* című írásában. In. Kertész Imre: *A száműzött nyelv*. Magvető Kiadó, Budapest, 2001. i. m. 83-84.



Auschwitz e civilizációban jött létre, ezért elsősorban ennek keretein belül kell reagálni Auschwitzra, olykor pedig azt állítja: *Auschwitz elpusztította a nyugati kultúrát*, az európai értékeket, ezért azt egy új szellemi-erkölcsi időszámítás kezdetének kell tekintenünk. Bár Spengler úgy vélte, hogy a nyugati civilizáció hanyatlási folyamata még több száz évig eltarthat, vele vitatkozva akár tarthatjuk a holokausztot e civilizáció végpontjának is. Azonban nyilvánvaló, hogy Kertész is része annak a kultúrának, amit néhol folytathatatatlannak vél, Auschwitz traumáját megragadni próbáló alkotásai sok tekintetben illeszkednek a nyugati kulturális hagyományba (Nietzsche, Thomas Mann, Kafka, Camus és még sok más európai alkotó hatása kimutatható a művein). Ő maga is elismeri egyik beszédében, hogy a német kultúra meghatározó befolyással volt rá, és így „a borzalmat, amit Németország zúdított a világra, ötven évvel később némileg a német kultúra eszközeivel formáltam meg és adtam vissza művészetként a németeknek.”<sup>25</sup> Kertész paradox kijelentései kapcsán mondhatjuk azt, hogy a helyzetünk valóban paradox: a nyugati civilizáción belül élünk, de már nem tudjuk már biztosan, hogy mit is jelent ez, hirdetjük az emberi élet és méltóság tiszteletét, a szabadság és a jogegyenlőség fontosságát, de az ezeket veszélyeztető, vagy akár bizonyos vonatkozásokban napjainkban is megkérdőjelező tényezőket nem vesszük eléggé komolyan, így az Auschwitzot követő civilizáció meghatározhatatlan, a tradicionális nyugati értékekre hivatkozó, de *biztos szellemi-erkölcsi értékek nélküli civilizáció* (ha nem csak a Nyugatot nézzük, akkor még inkább látszik, hogy a II. világháború után az alapvető emberi jogokat biztosító nemzetközi egyezmények, szervezetek ellenére sem beszélhetünk valódi morális megújulásról, a holokausztot „világélménynek”<sup>26</sup> tekinthetjük, de sajnos 1945 után is számos népirtás volt szerte a világban).

Spengler nagy művében szükségszerűnek tekinti a Nyugat hanyatlását, a lélektelen tömegtársadalmak létét, Kertész világfelfogása pedig meglehetősen pesszimista, azonban mindketten megfogalmaznak olyan nézeteket is, amelyek alapján nyilvánvaló, hogy mégis látnak valamiféle lehetőséget az adott helyzetben *egy jobb együttélési rend* létrehozására. Ez mindkettőjüknél a *közösségiség megerősítésével* van kapcsolatban, de ennek értelmezésében már gyökeresen eltér a felfogásuk. Már szó volt róla, hogy Spengler egy olyan *közösségi állam* ideális voltát fogalmazta meg, amely a porosz értékekre épül, és amelyben mindenki az állam, így a közösség szolgájának tekinti magát. Tehát a közösség megszerveződése állami keretekben történhet meg.

---

<sup>25</sup> Kertész Imre: *A száműzött nyelv*. In. Kertész Imre: *A száműzött nyelv*, Magvető Kiadó, Budapest, 2001. 294. Kertész szellemi elődeiről lásd még: *A néző* 212.

<sup>26</sup> *Hosszú, sötét árnyék*. In. Kertész Imre: *A száműzött nyelv*, Magvető Kiadó, Budapest, 2001. 67.

Persze egy ilyen állam sem tudja megakadályozni a hanyatlást. A *Nyugat alkonya* történelemképe szerint a nemzetek előbb-utóbb formátlan népes-ségé hullanak szét, amit egy primitív-despotikus jellegű birodalom és az élén álló cézár tart össze (ez nyilván nem lehet azonos a porosz értékrendű monarchiával), majd végül (2200 után) ez is szétesik, és lassan beszívárognak az őse emberi állapotok a civilizált életvitelbe. A Spengler által ideálisnak tartott állam a 20. században nem valósult meg, mint ahogy most sem vagyunk a cezárizmus időszakában. Persze arra is utalhatunk, hogy Spengler bizonyos „jóslatai” igaznak bizonyultak: a „második vallásosság” irányába mutató jelenségek, a magas művészetek és a filozófia jelentőségének csökkenése, a pénzközpontúság, a gyakorlati gondolkodási tevékenység feszültségének feloldása a szórakozással mint „tudatos hülyüléssel”, illetve a sport és a szexualitás másfajta feszültségével<sup>27</sup>, és még folytathatnánk. Ezek már Spengler korában is megfigyelhető tendenciák voltak, amelyek azóta még meghatározóbbá váltak.

Kertész számára a porosz közösségi állam semmiképpen nem lehet megoldás, hiszen nyilvánvalóvá tette, főként a *Kaddis a meg nem született gyermekért* című regényében, hogy a poroszos értékeken alapuló ún. apakultúra nagyon is hozzájárult a holokauszt megvalósulásához. A *Kaddis* elbeszélőjének Auschwitz azon erények túlhajításának tűnt, amelyre kora gyerekkorától nevelték.<sup>28</sup> A neveléssel kezdődik B. „megtörése”, a félelmen alapuló tekintélyuralomhoz, az „apakultúrához” való hozzáigazítása, amelyben az önkitejesztésre törekvés, az egyén önmagához való hűsége bűnnek, az apafigurának való önmegtágadással járó feltétlen engedelmeskedés viszont erénynek számít.<sup>29</sup> A nevelőintézet, mint „apahelyettesítő apaintézmény” vezetője, a Diri, vagy a saját apja, feltétlen hatalmat gyakorolnak a rájuk bízottak felett, de ők is próbálnak megfelelni a felettük álló apafigurának, így pl. a „mindenkori magyarországi apauzrúpátornak”, vagy Istennek, „mint felmagasztalt apának”.<sup>30</sup> Ez az általuk is közvetített kultúra pusztítja el aztán az igazgatót (aki Auschwitzban égett el) és B. apját is. B. nyilvánvalóvá teszi az intézeti rend és Auschwitz rendje közötti párhuzamokat. A nevelőintézetben merev hierarchia érvényesült (Diri, nevelőtanárok, seniorok, juniorok)

<sup>27</sup> A „tudatos hülyülésről” lásd: *A Nyugat alkonya* II. 123.

<sup>28</sup> Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért*. Magvető, Budapest, 2002. 155.

<sup>29</sup> I. m. 131-132. Az uralom és a rémuralom azonosságának gondolatát Thomas Bernhardtól veszi Kertész. Erre a bűntudatot keltő apakultúrára készítette fel B-t a nevelőintézet, majd apjának „melegszívű rémuralma”. i. m. 151-152.

<sup>30</sup> I. m. 142., 155.

és a tanulókat *megszámolták* („más helyeken más számokat nyertem”).<sup>31</sup> A rendbontó fiú megbüntetése, mint „*nyilvános kasztrálás*” a haláltáborok nyilvános akasztásait is eszünkbe juttathatja (illetve a szabálysértőket leplezni kívánó diri úgy rángatja a kilincset, mint a Gestapo), a szombat délutáni *rapport* (az egyéniséget megtörő eljárás során az is megalázva érezte magát, akit éppen megdicsértek), pedig B. szerint olyan volt „mint egy auschwitzi appel”.<sup>32</sup> B-ből az intézeti lét lélekölő miliője fizikai tüneteket vált ki (gyomorszorítás, fejfájás), amelyek szintén megelőlegezik a koncentrációs táborok jóval komolyabb viszontagságait.<sup>33</sup>

Kertész szerint a holokausztra a legtöbbben úgy tekintenek, mint a közvetlenül érintettek ügyére, amelyhez a most élőknek már nincs közük<sup>34</sup>, pedig ahhoz, hogy Auschwitz ne ismétlődessen meg, *a holokausztnak kultúrává* kellene válnia. Az író azonban nem fejt ki, hogy ez mit is jelent pontosan. Itt Kertész mintha német felfogás szerint megkülönböztetné a civilizációt (amely valamilyen „különdlegességet” jelent, technikát, tudományt, illem-szabályokat) és a kultúrát (művészet, vallás, filozófia, Kant szerint a moralitás eszméje is a kultúrához tartozik)<sup>35</sup> és arra utalna, hogy a kultúrának kellene átalakítania a civilizációt (ez Spengler elmélete szerint lehetetlen, de Thomas Mann-nál és más szerzőknél találhatunk hasonló gondolatokat), vagy szükséges volna kulturális alapokon létrehozni egy új civilizációt. A holokauszt mint kultúra, ha jól értem, egy, *a holokauszt tapasztalatára alapozott morális közösséget* jelent, amely értelemszerűen államhoz nem kötött közösség, egyrészt mert állami, nemzeti hovatartozás nélkül lehet munkálkodni azoknak a tényezőknek a kiküszöböléséért, amelyek egy holokauszthoz hasonló civilizációs kudarc bekövetkeztét vetíthetik előre, másrészt mert az állam alatti mikroközösségek megerősítését is magában foglalja, Kertész utal az életet a hatalomtól függetlenül is megszervező, „a magánéletünk gyökereiig hatoló szolidaritás” fontosságára.<sup>36</sup>

Amennyiben igazat adunk Kertésznek, kiüresedett civilizációnk szellemi és erkölcsi újraformálásának feltételét az jelenti, ha felismerjük a holokausztal való érdemi szembenézés fontosságát. Naivitás lenne ugyanakkor azt feltételezni, hogy egyszer csak bekövetkezik egy ilyen általános felismerés (Kertész is szkeptikus volt a holokauszt kultúrává válásának lehetőségével, a

---

<sup>31</sup> I. m. 136.

<sup>32</sup> I. m. 146-150.

<sup>33</sup> I. m. 138-139.

<sup>34</sup> *A boldogtalan 20. század 14., A száműzött nyelv* 282-283.

<sup>35</sup> A kultúra és a civilizáció értelmezéstörténetéről (német nyelvterületen) lásd: Csejtei – Juhász: i.m. 137-145.

<sup>36</sup> *A boldogtalan 20. század 42., Haza, otthon, ország* 109.

civilizációs megújulással kapcsolatban). Egy új civilizációs rend megalapozása helyett inkább csak arra van esély, hogy a civilizációnkon belül már létező, az újabb civilizációs kudarckok elkerülését céljuknak tartó kulturális törekvéseket kiterjesszük. E *civilizációs kudarckok ellen ható kultúra* képviselői (civil szervezetek aktivistái, bizonyos politikusok, tudósok, művészek, újságírók stb.) feltárják a nyugati civilizációban (illetőleg globalizált világunkban) rejlő romboló tendenciákat, az *együttélés morális alapjait fenyegető veszélyeket*, és ezek kiküszöböléséhez nyújtanak segítséget. E kultúra legfontosabb részét alkothatja a legnagyobb (nyugati) civilizációs kudarcról való *tanúságtétel kultúrája, a holokausz mint kultúra*, amely újabb és újabb generációkat emlékeztet Auschwitzra. E kultúrának egyszerre kell *továbbvinnie* a nyugati erkölcsi-szellemi tradíció azon vívmányait, amelyek ellenében jött létre Auschwitz, illetve e traumából nyert tapasztalatok alapján *feltárnia és korrigálnia* azokat a civilizációs sajátosságokat, köztük a veszélyes új jelenségeket, amelyek akár elvezethetnek egy újabb Auschwitzhoz.<sup>37</sup> Kertész gondolatai alapján tehát azt mondhatjuk, hogy olyan civilizáció megvalósítására kell törekednünk, ahol a szolidaritásnak fontos szerepe van, amelyben az egyéni önkiteljesítés hátráltató tényezőit minimalizálni próbálják, amellet, hogy az elfogadott morális normák valóban érvényesülnek, illetve e normák tisztázását, az alapvető viselkedési határok mibenlétének vizsgálatát elvégző morális diskurzusok újra és újra lefolytathatók, de a jó élet kérdéseit tárgyaló etikai diskurzusok is folyamatosak. Persze, a spenglerianusok szerint bármit is teszünk, úgysem állíthatjuk meg a nyugati civilizáció pusztulását. Ha viszont a spengleri történelemfelfogást nem tartjuk meg-alapozottnak és nem hiszünk civilizációnk feltartóztathatatlan hanyatlásában, a huszadik század alapvető tanulsága, a civilizációs morális rend törékenységének tapasztalata éppen cselekvésre sarkallhat bennünket, arra, hogy lehetőségeinkhez mérten egy újabb civilizációs kudarc elkerülésének érdekében munkálkodjunk.

---

<sup>37</sup> Kertész *A néző* egyik feljegyzésében így fogalmaz: „az egész európai műveltséganyag, Szókratésztől Kafkáig és Aquinói Tamástól Heideggerig mit sem ér a Holocaust füstárnyéka nélkül, mert *ma* ez tartja életben a, mit is?, mondjuk, röviden, a Törvényt.” *A néző* 55. A fenti szemlélet alapján azonban nem kell minden nyugati kulturális jelenséget átértelmezni Auschwitz tapasztalata alapján.

## A VÁROS ÉS VIDÉKE A NEMZETI KULTÚRÁBAN URBANISZTIKAI REFLEXIÓK A 19. SZÁZADI MAGYAR KULTURÁLIS NEMZETÉPÍTÉS GONDOLATKÖRÉBEN\*

---

MESTER BÉLA

Jelen írásom egy a kelet-közép-európai városok társadalom- és eszméletörténetéről szóló nemzetközi kutatás eredményeiből indul ki, és fejlesztí azokat tovább sajátosan magyar szempontból.<sup>1</sup> Ennek keretében korábban áttekintettem az *urbanitás* fogalmát a városról szóló filozófiai reflexiókban az arisztotelészi és cicerói kezdetektől a filozófia nyilvánosságterének kora újkori fordulatáig, amely egyszerre jelentette a filozófia *nyelvének* és *célközönségének* megváltozását, valamint annak az új értelmiségi szerepnek a megjelenését, amelyet magyarul leginkább a *közíró* fogalmával lehet leírni. A filozófiában a *józan ész* (*sensus communis*, *common sense*) antik eredetű, főként a sztoikusok kidolgozta fogalmának a brit gondolkodásban, főként a skót felvilágosodás szerzői által részletesen kifejtett újraértelmezését, majd e gondolkör kontinentális meghonosítását a német *populárfilozófusok* részéről, majd a kanti *iskola*filozófia és *világpolgári szemszögből művelt filozófia*, valamint az ész nyilvános és magánhasználatának fogalom párhajait, illetve Herder *publikum*-fogalmát tárgyaltam mint a kommunikációs szerkezetváltás teoretikus értelmezési kísérleteit, amelyekben mindvégig nagy szerepe volt a különbözően értelmezett *urbanitás*-fogalmaknak.<sup>2</sup> Térségünkben, így a magyar esetben a *közfilozófia* (*public philosophy*)

---

\* A jelen tanulmány *A város és vidéke a nemzeti kultúrában. Urbanisztikai reflexiók a 19. századi magyar kulturális nemzetépítés gondolkörében* címmel a *Polgári öntudat, városfejlesztés és önkormányzati modellek Magyarországon és Európában* című konferencián Balatonfüreden, 2018. április 7-én, illetve a „*mert a városokból kell kimenni a nemzeti műveltségnek, mint Sionból a törvénynek*” címmel a *Lábjegyzetek Platónhoz. 17. A polisz* című konferencián Szegeden, 2018. május 16-án tartott előadásaimon alapul. Ezúton köszönöm mindkét konferencia résztvevőinek a kérdéseit, megjegyzéseit, amelyek jelentősen hozzájárultak az írott változat kidolgozásához. Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy két eltérő – urbanisztikai és filozófiai – szakmai háttérre támaszkodó diszkussziókban való részvétel különösen hasznosnak bizonyult számomra. Az írott változat – jelentéktelen szövegtérítésekkel – párhuzamosan jelenik meg a két rendezvény konferencia-kötetében.

<sup>1</sup> A kutatási eredmények jelen írás témájához kapcsoló részének összefoglalását angolul lásd: Mester Béla: *Emergence of Public Philosophy in the East-Central European Urban(e) Cultures: a Hungarian Case. Filozofija–Sociologija*, 29. 2018. 1. 52-60.

<sup>2</sup> Lásd Mester Béla: *Cities as Centres of Creativity in the East-Central European Nation Building. Creativity Studies*. 11. 2018. 1. 129-141.

*nemzeti filozófiaként* jelenik meg a szó sajátos, csak a hosszú 19. századra értelmezhető jelentésében, következésképpen az *urbanitás* és a *modern nemzet* fogalmainak összevetése elkerülhetetlen lesz, mire a kidolgozottabb teoretikus reflexiók megjelennek a reformkorban.

Példánk Hetényi Jánosnak a Magyar Tudós Társaság kérdésére írott díjnyertes, *Honi városaink befolyásáról nemzetünk kifejtődésére és csinosbulására* című, 1841-ben napvilágot látott írása.<sup>3</sup> Hetényi elemzésében tömören, csirájában megtalálható a későbbi magyar eszmetörténet városokról való gondolkodásának szinte minden toposza a városi központokból kiinduló technikai progresszió igenlésétől a városok társadalmi szerepét is bíráló modernitáskritikáig, ezen belül az *etnikailag idegen* városi polgárság és a magyarság viszonyának elemzése; illetve a hazai reformáció történetével összekapcsolódó *mezővárosi fejlődés*, mint sajátos magyar modernizációs út felvázolása. A következőkben először megindokolom, hogy miért gondolom Hetényi munkáját jelentősnek és reprezentatívnak a városok társadalmi szerepéről való gondolkodás tekintetében a magyar eszmetörténetben, valamint röviden felvázolom Hetényi helyét a reformkor szellemi életében, valamint elemzendő írásának kontextusát, keletkezéstörténetét. Ezután tárgyalom Hetényi elemzését a társadalmi nyilvánosság korabeli teréről, középpontban a városokkal. A harmadik részben a szerző normatív eszméit veszem sorra a városok feladatairól és kötelességeiről, amelyek a kommunikációs térben betöltött, az előző részben tárgyalt szerepükből következnek. Ez után rátérek arra, hogy hogyan jelenik meg történetileg a város tiszta fogalmának ideáltípusa a *nemzet csinosbulásának* szempontjából Hetényi szerint a reformáció és a katolikus megújulás két évszázadában, a kora újkori humanizmus kulturális és nevelési eszméiben. Az ötödik és egyben utolsó részben az etnikai szempontból *idegen város* és a modern kori *nemzetépítés* konfliktusát taglalom, ahogyan az megjelenik Hetényi munkájában, végezetül a szerző filozófiai és várostörténeti nézeteinek összefüggéseit, valamint gondolkodásának későbbi hatását érintem.

## HETÉNYI HOZZÁJÁRULÁSA A REFORMKORI VÁROSDISKURZUSHOZ

Hetényi János (1786-1853) református lelkész, közíró a reformkor jellegzetes értelmiségi alakja, aki főként filozófusként, a *magyar egyezményes bölcsélet* Szontagh Gusztáv melletti másik képviselőjeként vált ismertté. Szóban forgó munkája megírásakor már levelező tagja az akadémiának (1836), és mire műve nyomtatásban is megjelenik, a benyújtott kézirat alap-

---

<sup>3</sup> Hetényi János: *Honi városaink befolyásáról nemzetünk kifejtődésére és csinosbulására*. Budán, Magyar Kir. Egyetem, 1841.

ján elnyeri a rendes tagságot is (1840). Az akadémia osztályai 1831 óta rendszeresen írnak ki pályadíjakat területük legfontosabbnak ítélt tudományos kérdéseiről. Hetényinek a történettudományi osztály kérdésére adott válasza lesz díjnyertes, mégis a filozófiai osztály tagja lesz. A pályamű címében közvetlenül utal a *nemzet csinosodásának* programjára, amely a skót felvilágosodás *politeness* fogalmának korabeli fordítása. Saját írói szerepét a történettudomány és a filozófia határán, a történelem filozófiai értelmezésében látja:

Általában a történetek bölcs vizsgálója leginkább azon dolgokra fordítja legnagyobb figyelmét, mellyek az emberi vagy nemzeti miveltségre legtöbb s legnagyobb befolyással voltak; a népek sorsa javítására vagy alacsonyítására, emelésére vagy lenyomására szolgáltak. Midőn a tudálékos előtt a historia nem egyéb, mint egyedül az emlékezőtehetség tárgya; a történet-írás iránya nem több mint az, hogy az uralkodók trónra léptét, halálozásuk éveit, hadait, és ütközeteit száraz lajstromban adja elő; a philosophusi fő, a genialis Schlözer szerint, a fejedelmeket úgy nézi, mint időszámítási mankókat; a fölfedezések nagyobbak ő előttte, mint az ütközetek, és az uralkodó székek változásai.<sup>4</sup>

#### HETÉNYI ELEMZÉSÉNEK REKONSTRUKCIÓJA

Erről a módszertani alapról tekinti a városokat vidékük arcaként, a közműveltség tükréként és egyszersmind előmozdítójaként:

A városok jelentéssel teljes arczai és mintegy physiognomiái a körülöttük fekvő vidékeknek, mellyek vonaliból sokat olvashat ki a lélektudós utazó. [...] De nem csak tükrei a városok a népmiveltségének, hanem első rangú és hatalmas eszközei is.<sup>5</sup>

Szemlélete a nemzeti kultúra és a város ideáltípusához, szóhasználatára szerint *tiszta fogalmához* viszonyítja a vizsgált történeti jelenségeket. A város *tiszta fogalmának* megfelelő ideál-tipikus város mindenkor, különösen az antikvitásban és a kora újkorban az innováció fő forrása. A *tiszta fogalomnak*, mint célnak a tudatosulása a polgárokból a város *történelmi hivatása* betöltésének érdekében lesz fontos; ennek jelentőségét negatív példákkal, a polgári öntudat hiányának következményei révén emeli ki. Az emberi kultúra a szabad városi életen alapul, „[a]z izlés finomulása és nemesedése is a városi

---

<sup>4</sup> Ugyanott, 12-13.

<sup>5</sup> Ugyanott, 17.

jótékony befolyás alatt létesítettet”,<sup>6</sup> gondolatmenete szerint így kell ennek lennie a magyar esetben is; amelynek tárgyalása során azonban már nem általában a városiasság és a kultúra, hanem a magyar városok és a *nemzeti kultúra* viszonya lesz a téma:

Az igaz műveltség, a történet-írás bizonyossága szerint, valamint mindenütt a művelt polgári renddel diszes városokból folyt ki: ugyanálunk magyaroknál is ezek lehetnek annak legáldottabb életműszerei, és nemzetünk egybehangzó és általános felsőbb művelését, ezeknek bővebb és célirányosb művelése által kell létesíteni.<sup>7</sup>

Történeti áttekintésében a városok alapvető szerepe a kora újkori városi felkelések nyomán válik nyilvánvalóvá, amikor a városok egyszerre váltak a gazdasági, kulturális és politikai fejlődés motorjává Európa-szerte. Hetényi, miután fölvezette narratíváját az európai várostörténetről, ennek tanulságai alapján, normatív módon fogalmazza meg a magyar városok történelmi feladatait, és értékeli ezek teljesítését az egyes történelmi korszakokban, különös figyelmet fordítva a magyar nyelv kiművelésére, mint sajátos nemzeti szempontra, a művelődés és a tudományok terén. Hetényi történetírói feladatának fontos része volt a különböző felekezeti, regionális és politikai hagyományokból eredő elbeszélések nemzeti szempontú egyesítése. Óvatosan és sikeresen egyensúlyoz a katolikus, református és evangélikus, valamint a királypárti és függetlenségpárti narratívák között, ami különösen a városi iskolatörténet részleteinek taglalásakor szembetűnő: a protestáns iskolaalapításokkal párhuzamosan sohasem mulasztja el megemlíteni a katolikus intézményeket, illetve az erdélyi fejedelmek mecenatúrája mellett a királyi kezdeményezéseket. Hetényinek ez a megközelítése az *érdekegyesítés* jellegzetes reformkori eszméjének alkalmazása a történettudományban, a jelen feladatainak szolgálatában. Ez a gondolat Széchenyi Istvánhoz kötődik, alapja a klasszikus benthami utilitarizmus; vezérszóként uralja a reformkor és ezzel együtt Hetényi gyakorlatilag egész aktív életének politikai közbeszédét. Ezt az összefüggést R. Várkonyi Ágnes mutatta be *A pozitivistá történelemszemlélet a magyar történetírásban* című nagyszabású munkájában, külön fejezetet szánva a kérdésnek *Az érdekegyesítés eszméje és a történettudomány kettős feladata* címmel:

Az érdekegyesítés nemesi fogantatású eszméjét történelmi előzményekbe foglalni a Szontagh és Hetényi tolla alatt formálódó történelmi szemlélet volt alkalmas.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Ugyanott, 45.

<sup>7</sup> Ugyanott, 19.

<sup>8</sup> R. Várkonyi Ágnes: *A pozitivistá történelemszemlélet a magyar történetírásban*. I. kötet, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973. 202.



Ezen belül külön alfejezet foglalkozik az előadásom tárgyát képező művel, *Az érdekegyesítés történelmi variációi: Hetényi a nemzeti műveltség szerepéről* címmel. Érdemes megemlíteni, hogy R. Várkonyi együtt, egymással párhuzamban tárgyalja Hetényi történettudományi munkáját és Szontagh Gusztáv *Propylaeumok a társasági filozófiához, tekintettel hazánk viszonyaira* című, két évvel később megjelenő, címében és az akadémia jutalmazási rendszerében is filozófiai művét, mint *ugyanannak a jelenségnek* két példáját. Bár R. Várkonyi a történetírás történetének szempontjából közelítve jogosan tekinti a kor minden történeti, történetfilozófiai jellegű eszmefuttatását a történettudomány részének, ugyanakkor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a szerzők és szellemi környezetük ezeket a műveket a filozófiai diskurzus részének tekintették, ahogyan Hetényi külön is szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy a történelem *filozófiai* szempontú elemzését műveli akkor is, amikor a történettudományi osztály pályázatán indul. Kettőjük együttes szerepeltetése is a magyar filozófiatörténet ismeretében érthető meg; ők lennének a *magyar egyezményes filozófia*, avagy *harmonisztika* képviselői. Más helyen már többször kifejtettem, hogy e kifejezés mögött nem látok valóságosan létező filozófuscsoportot, azt konstrukciónak gondolom, amely Szontagh Gusztáv utólagos, az ötvenes években visszamenőleges hatállyal megfogalmazott narratív önértelmezéséből származik. A két gondolkodót azonban valóban összeköti személyes jó viszonyuk és közös politikai céljuk, hiszen műveik jelentős részében mindketten Széchenyi programjának kívántak teoretikus alátámasztást nyújtani, Szontagh explicit módon, Hetényi inkább csak áttételesen.

Az érdekegyesítés programja a modern nemzetépítés projektjének része, és mint ilyen, találkozott az akadémia törekvéseivel, amint ez az egyetlen, Czech János megfogalmazta negatív kritikából kitűnik, amely szerint a városok bírálata gátja lehet a nemzetépítésnek:

CZECH JÁNOS rt. részletes kimutatásába ereszkedvén a' pályamunkák' hibáinak hasonlólág el kívánta mellőztetni, történettudományi készületlenségük miatt, az I. II. és IV. számúakat, de el egyszersmind a' III. számút is, attól tartván, nehogy e' munka' kiadatása' esetére „az abban foglalt hibás nézetek a' társaság által mintegy szentítetnének; ezen felül pedig (a' városok' gyakori megrovatása által) a' különféle honfiak' egymáshoz közelítése és egybe olvasztásának legfontosb tekintetű ügye, ohajtott előmozdítás helyett inkább hátráltatást lenne szenvedendő.”<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Hetényi János: *Honi városaink befolyásáról nemzetünk kifejtődésére és csinosbulására*. Budán, Magyar Kir. Egyetem, 1841. IV-V.

A városok feladatait és kötelességeit a városok *tiszta fogalmának* az *érdekegyesítés* eszméjén alapuló *nemzetépítés* vonatkoztatási rendszerében értelmezi Hetényi:

Azonban, jól megértsük a dolgot, ezen polgári magas műveltségi szellem Európa nem minden városában fejtőzött ki, és annál fogva nem lehetett jótékony hatással a nemzetek fejlődésire és csinosbulására. Nem említvén most azon sirbolti csendet, magábavonultságot, titkolódzást, félénkséget, renyhiséget, mely a Stambul utcáin járó európai utazót meglepi, vannak állodalmak, melyek városaikban semmi vagy kevés nyomait lehet látni a leirt műveltségnek, melyek nem egyebek mint nagy faluk, és a melyek polgárait a drámaköltészek által is olly igen érdeklett kis városi szellem élteti. A midőn a művelt polgári és nagy városi szellem beljegyei: a kölcsönös tökéletes türelem, udvariság, józan ész hatalma a hatalom s méltóság hagymázai felett, feszengetés és rangdagály távolléte, a tudomány s szorgalom önérdemeseinek szembetűnő elsőbbsége a kincs és rang hősei felett, vidám meglegedés és apró figyelmeztető nyűgtelenség; a *kisvárosi szellemet* bélyegzik: a hírkedvelés, rágalom, pöffeszkedés, és kivált az oktató és felvidító társalkodás nemléte. Mely utolsó abból is kimagyarázható, hogy kis városokban a léleknek tudományos és ízlési képzése nehezebbé tétetvén, mint a nagyobb és gazdagabb városokban; a művelt társalkodás által a polgárok egymást nem képezhetik, a felekezeti erős falakat le nem ronthatják, a káros előítéleteket szét nem dúlhatják, a léleknek némi pulyaságából ki nem vergődhetnek: és a nemzetre nem hogy jótékonyan, de még sok tekintetben károsan is hatnak; mivel mindig becsesb a falusi, természettel egyező egyszerűség, mint a kisvárosi fél és fonák műveltség.<sup>10</sup>

A *tiszta fogalmának* nem megfelelő város főként arra alkalmatlan, hogy benne a *közértelmesség* a polgárok összecsiszolódása, művelt társalgása által kifejlődjék. A zárkózott keleti nagyváros, a szűk látókörű nyugati kisváros és ezek polgárai nem tudják betölteni a város és a városi polgárság hivatását; mint-hogy maguk is megrekedtek valamilyenfajta kiskorúságban, a kulturális nemzetépítésben rájuk váró feladatokat sem tudják betölteni. Hetényi itt a szűk levegőjű kisváros vígjátéki közhelye mellett a korabeli magyar városok egy részének középkori eredetű privilégiumaikat és a kézműipar céhszervezetét

---

<sup>10</sup> Ugyanott, 46.

védő, a modernizáció és ezen belül a modern nemzetépítés gátjaként jelentkező országos politikájára is utal áttételesen. A feladatok, amelyeket csak a város tiszta fogalmának megfelelő urbánus központok tudnak betölteni, a következők: „Legelső polgári kötelesség: a serdülő ifjúság, főleg a nőnem képzése.” „Polgári második főfő kötelesség: az iparébresztés, és ennek minden szintű gátjainak széthányása.” „Harmadik és legnagyobb polgárerény: a nemzetiséghez simulás.” Ezek közül a második magától értetődő; a gazdasági élet fejlődésének elősegítése a polgárság feladata, amelynek két oldala van. Az egyik technológiai innováció elősegítése, amelynek középpontjában az adott korban a gőzgépek használatának elterjesztése volt; a másik pedig az intézményes háttér átalakítása, egyrészt olyan új típusú intézmények létrehozásával, mint a takarékpénztárak, másrészt az ipar további fejlődését gátló céhrendszer és a helyi kiváltságok védelmének feladása az egész nemzetgazdaság fejlődésének érdekében, amelynek hosszabb távon a most privilégiumaikat védelmező városok is haszonélvezői lesznek. A legelsőként említett polgári kötelesség a nevelési rendszer átalakítása a városi iskolák hagyományaira építve. Hetényi itt a görög *paideia* és a német *Bildungs Bürgertum* eszményeit egyesíti, ahogyan azok a reformáció és a katolikus megújulás idején megjelentek a korabeli humanista oktatási eszményekben. Kora magyar városi iskolai hálózatának legnagyobb hiányossága a sajátosan városi és polgári iskolatípusnak, az *akadémiaszerű középiskolának vagy gimnáziumnak* a szinte teljes hiánya:

Ere pedig főeszköz a *polgári nevelés*.

Fájdalom! Honunkban ez még bölcsőben fekszik, és innét polgárságunk s városaink hatástalansága. Bölcsőben fekszik, mondom, mellyet tanúsít eléggé az, hogy városaink, igen keveset kivéve, polgári iskolák hiával vannak. Léteznek ugyan városainkban két rendbeli tanító intézetek, ugymint alsók és felsők: vannak elemi és tudományos iskolák; de a mik legszükségesebbek volnának, t. i. közép, vagy polgári iskolák nincsenek: melly miatt növendékeinknek egyszerre kell ugrani szilaj tudatlanságból elvont tudományosságba.<sup>11</sup>

Ez az iskolatípus, amely az elemi iskolán túl van, de nem része a tudományok művelésére felkészítő felsőoktatásnak, ugyanakkor különbözik a mesterségek elsajátítását szolgáló szakoktatástól is, a kulcsa a közműveltség emelésének, mert ez biztosítja a megfelelően képzett tanítókat a népiskolák számára, noha végzettjei közül nem föltétlenül készül mindegyik a tanítói pályára. A másik, szintén a városokban koncentrálódó oktatási feladat a nők

---

<sup>11</sup> Ugyanott, 232-233.

eddig elhanyagolt nevelésének és oktatásának a magyarányú fejlesztése, aminek együtt kell járnia a már létező városi leánynevelő intézetek reformjával, mind az oktatási eszmények, célok, mind a konkrét tananyag tekintetében:

Polgári főbb osztályú ifjaink s leányaink is megérdemlenék, hogy a fentebb szellemű, és a divatinál jóval nemesb nevelés áldásaiban részesüljenek. Izlési fejlődés szükséges, de ez magában a testi, szellemi és erkölcsi nevelés hiányát soha ki nem pótolhatja. Harmonizálni kell ezeknek és úgy áll elő a tökéletes férfi és nőnembeli. Még most, ha a magyar tehetségs ifjuság németes városainkban tanulmányivá a divat-öltényeket teszi, pénzt itt elkölti, és mint egy jeles írónk mondja: jó, legalább középszerű originálból rossz fordítássá válik, – az ily pallérozottságot senki sem fogja műveltségbeli nyereségnek nevezni. De főbb osztálybeli leányaink is eddig elé mit tanultak nevelő intézeteinkben? Megtanulták itt, idegen honokból került vezetőnek alatt, a derék magyarságot lenézni, ennek nyelvét, íróit, történeteit, jeles tetteit semmibe venni: de annál jobban az olly dolgokban ügyességet szerezni, mellyek a hiuságot csiklándozzák; érzékiséget, mellyet gyöngíteni kellene, táplálják: megtanultak a házi foglalatosságtól idegenkedni, zajos multságokat keresni, magokat fitogtatni, fényeskedni, és az ollyan méz-édes uracsoknak tetszeni, kik a nőnemi ideált nem abban helyezik, ha ez nyájas társalkodásu, munkásan takarékos, gyermekeit híven ápoló, férjét szívből szerető; hanem abban, ha ez művészi énekel, elragadóan tánczol, francz nyelven olvas és beszél, divat szerint öltözik, hőszin nyakú és kezű.<sup>12</sup>

Az oktatás kérdéseiből bomlik ki a városok nemzethez és a magyar nyelvhez való viszonyának a problémája:

Honi közműveltség jótékony forrása fakad városainkban, ha ezek polgári szívvel és szájjal honfiak, azaz, a nemzeti fejlődés barátai lesznek.<sup>13</sup>

Harmadik és legnagyobb polgárerény: a *nemzetiséghez simulás*. Nem köthetjük eléggé szívére polgárainknak e szent ügyet és annak meggondolását, hogy minden nemzet állandó jóléte függ annak nevelésétől: éppen úgy, mint mindnyájunknak életbeli boldogsága megvettetett azon vezérelv által, melly ifjabb korunk éveit kormányozta. Nem üres fogalom a nemzet-nevelés, mellyről sokat lehetne írni, ha bölcseknek nem irnánk, kikről fel nem tehetjük, hogy a

---

<sup>12</sup> Ugyanott, 234.

<sup>13</sup> Ugyanott, 231.

nemzetnevelés elveivel ismeretlenek volnának. Ugyde az említett nagyszerű nevelés, melyet a mennyei örök nevelő után a fejedelem, törvényhozó test és nagy nevű írók vezetnek, egyéb irányt és czélt nem tűzhet ki magának, mint saját nemzete érdekét: mely abban áll, hogy egy lélek, egy szív, egy nyelv csatoljon össze minden hazapolgárt a közmiveltség és közjólét elérésére. Ez a nemzet egyetlen érdeke, melyet nem szabad semmi más idegen érdeknek eltörlesztetni; különben elveszti a nemzet önállását, melyet elvesztvén lassú lépésekkel a sir felé támbolog.<sup>14</sup>

A múltban a latin nyelvű iskolának volt nálunk hagyománya, azonban az új típusú iskoláknak már népnyelvűeknek kell lenniük. Ha a németajkú városi polgárság német oktatási nyelven alapítja meg ezeket, akkor ezek alkalmatlanok lesznek arra, hogy a városias kultúra modelljét közvetítsék, terjesszék, modernizálva ez által a magyar nemzetet:

[a viszonylagos magyar elmaradottságnak] ha nem egyedüli, de kétség kívül nagy oka, honi német, s más ajku polgárságunk külön-húzása: mert a városokból kell kimenni a nemzeti miveltségnek, mint Sionból a törvénynek.<sup>15</sup>

Így kettős vesztes helyzet alakul ki: a városok elveszítik azt a lehetőséget, hogy egy modern nemzeti kultúra központjaivá váljanak, és megrekednek középkorias elkülönültségükben, az ország pedig a neki megfelelő modernizációs központok híján képtelen lesz a kor kívánta megújulásra, így a kulturális nemzetépítés modernizációs programja kudarcot vall. A városok mindhárom általa leírt kötelességének taglalásakor tudatosan játszik Hetényi a *polgár* szónak a magyar nyelvben már akkor is létező három értelmével; hol a gazdaság önálló szereplőjeként, *magánpolgárként*, hol *városi polgárként*, hol pedig *honpolgárként* beszél ugyanarról a társadalmi rétegről; hiszen a lényeg az, hogy *miként jön létre* az első kettőből a harmadik.

#### A VÁROS TISZTA FOGALMA

Hetényi értelmezésében tehát a városok és az általuk megszervezendő vidékük egymás előfeltételei, amennyiben megfelelnek *tiszta fogalmuknak*. A városok a vidék, az ország egészének arcai, képviselői, míg a vidék, az ország egésze csak akkor képes megfogalmazni önmagát, ha rendelkezik

---

<sup>14</sup> Ugyanott, 237.

<sup>15</sup> Ugyanott, 239.

városi centrumokkal. A kölcsönhatás a nevelés terén a Hetényi alkotta számos új, görögös műszo egyikével *ethnagogiának* nevezett programban jelentkezik a legbiztosabban:

Ezen nemzet-nevelésnek pedig azért kell szilárdnak és elveihez feszesen ragaszkodónak lenni: mivel míg ethnogogia nincs, addig egyéb részletes nevelés sincs; mert minden illyes nemű dolgok, a nemzetnevelésben, mint fő törzsekben egyesülnek. Jelesen az ifjúságnevelésnek nincs sem alapja, sem iránya, sem eszköze, sem haszna, ha szilárdul alkotott és lelkiösméretesen vezérlett nemzet-nevelés által nem gyámolittatik. Magyarhoni polgári nevelésnek is tehát szoros összhangzatban kell lenni Magyarhon intézeteivel. Ha mi nem magyar, hanem más akármely honbeli polgárokat nevelünk: hogy állhatunk meg az értelem tribunálja előtt? Nem tesszük-e magunkat csúffá, s nevetségessé minden európai s más nemzetek előtt? Törvényeink hatását is gyöngítjük ez által; mert nincs bizonyosb, mint ezen elv: „Törvények csak úgy teremhetnek kívánt gyümölcsöt, ha a nemzetiség fogékony földjében diszlenek.”

És miért ne simulnának legmiveltebb polgáraink is a magyar nemzetiséghez?<sup>16</sup>

Nem egyszerűen *népnevelésről* van szó, bár ez is része a programnak, és nem is csupán *hazafias nevelésről*, bár az ekkor létrejövő nemzeti tudományok elbeszéléseinek a bevitelle a közműveltségbe az oktatás révén szintén aktuális feladat, a *kulturális nemzetépítés* fontos része. Arról van inkább szó, hogy a városi nevelés addigi jó hagyományának, eszményeinek kiterjesztése az ország egészére *nemzetté* neveli a *népet*, *politészt*, polgárt nevel az alattvalóból, bár nem feltétlenül *városi polgárt*, de mindenképpen *honpolgárt*, az urbanizált, vagyis iparosított és kiművelt modern nemzet tagját. A középkori, kora újkori városi polgár öntudata kitágul, modern nemzeti tudattá válik; miközben fölemeli a népet, föladja immár funkciótlaná vált rendi különállását, privilégiumait. E folyamatnak érzékeny eleme a városok nyelvi és etnikai magyarosodása, ugyanakkor a modern magyar nemzet sem jöhet létre a korban többségében idegen etnikumú polgárok által lakott városok nélkül, mert, ahogy föntebb már idéztük, „a városokból kell kimenni a nemzeti műveltségnek, mint Sionból a törvénynek”:

Még a tudós Némethonban nem léteztek ugy nevezett academium gymnasiumok, midőn már honunk nemesb városaiban illyenek, félszázaddal előbb mint amott, találtattak; mellyekben tanít-

---

<sup>16</sup> Ugyanott, 238.

tatott hit-, nyelv-, és bölcsesség-tudomány; még pedig oly sikerrel, hogy, például *Pozsonyban*, összesereglenék a felső magyarhoni és erdélyi ifjúság; sőt jóvének tudományt szomjazók Német- és más külföldi országokból is, mivel a kik itt tanultak, tanári rangot vehettek föl az akademiában, és papi és oktatói székekre innét egyenest elvitethettek.<sup>17</sup>

[a korábban tételesen felsorolt felsőbb iskolákban] külföldön készült derék oktatók tanítottak, és a számosan idesereglett ifjúsággal együtt a városi előjáróság gondoskodásából éltek.

Illy derék, és academiászerű középiskolákat vagy collegiumokat alapítván a polgárok buzgósága, ezek az erdélyi fejedelmek s honnagvaink figyelmét is magukra vonták, és ezeknek bőkezűségét nagy mértékben tapasztalták.<sup>18</sup>

Hetényi értelmezése szerint a magyar történelemnek mindössze egy szakasza volt, amikor az imént felsorolt feltételek, még ha csupán embrionális formában is, de mégis teljesültek, ez pedig a magyar reformáció és a katolikus megújulás időszaka, annak ellenére, hogy ez az időszak egybeesett a török háborúk korával. Ezen a ponton az elsők között veti föl a *mezővárosi fejlődés* mint a modernizáció és az urbanizáció sajátos magyar útjának a kérdését. Kiindulópontja a magyar reformáció *magiszteriális*, főként a városi, mezővárosi közösségek támogatására alapozó jellege. A kötet bőséges dokumentum-mellékletében található jellemző forrás ebből az időből két hódolt-sági magyar város, az unitárius Pécs és a református Tolna előjáróságainak levélváltása. A vallási ellentétet rendezni kívánó levelezésből az derül ki, hogy a két város gyakorlatilag szuverénként tárgyal egymással, teljes természetességgel használva magyar nyelven az ellenség, szövetséges, békekötés, barátsági szerződés terminusokat vagy szinonimáikat, olyanokat tehát, amelyek az *államok közötti* diplomáciában értelmezhetőek elsősorban. A viták mellett mindkét város jelentős erőfeszítéseket tett saját oktatási rendszere kiépítésére, fejlesztésére:

Azonban még is örökké fénylő érdemet gyűjtött háborúskori polgárságunk magának, *közértelmességünk*, *tudományos*, *erkölcsi*, és *izlési* fejlődésünk körül, mellyet minden hálás magyar el nem feledni, sőt illőleg méltányolni és dicsőíteni tartozik, ki hona emelkedéséért verő szívet hord keblében. Ellen nem állván ugyan is a fentebb leirt közinség s ebből eredt nemzeti elszegényedés, jelesb

---

<sup>17</sup> Ugyanott, 172.

<sup>18</sup> Ugyanott, 173.

városaink csaknem mindnyájan olly derék tanító-intézeteket, felsőbb, közép, és alsó nemzeti iskolákat, mellyek eddig mint láttuk, épen nem léteztek; könyvnyomó műhelyeket, nyilvános könyvtárakat alkottak, kegyes alapítványokat tettek, hogy ezek és nagy lelkű múzsabarát honnagyaink munkája által, Magyarhon, ez időszakban, mellyről szólunk, mintegy újjá született.<sup>19</sup>

A városi polgárok áldozatkészségéből, a háborús idők dacára, Magyarország valósággal újjászületett ebben az időben. A történelmi példázat világos: a kora újkorban egyszer már elért teljesítményt kell a 19. század viszonyai között megismételniük a városoknak; az eredmény ezúttal a *kiterjesztett városi közösségeként* elképzelt *modern nemzet* megalkotása lesz.

## VÁROS ÉS NEMZET

Hetényi munkájának áttekintése a magyar várostörténet olyan képét tárja elénk, amely csírájában tartalmazza a következő század diskurzusának főbb elemeit úgy, hogy a későbbi vitapozíciókban megfogalmazódó ellentétes vélekedések mindkét oldala még egyszerre jelenik meg benne. Az etnikailag nem magyar városi polgárság és az elégtelenül urbanizálódott Magyarország viszonya, a mezővárosi fejlődés sajátosságai például nem külön világokként jelennek meg, hanem ugyanannak a nemzetépítési folyamatnak a problémáiként, amelyek súlyosak lehetnek ugyan, de megoldhatók. A városfejlődés filozófiai szemszögből értelmezett *leírása* természetesen egyben *előírás* is a továbbiakra nézve, ám ebben Hetényi munkája nem különbözik a következő század beszédmódjától. A később szétváló nézetek billenékeny egyensúlyban vannak egymással, ahogyan ennek az elbillenésnek a veszélyét Czech János is megfogalmazta főntebb már idézett bírálatában. Az ideiglenes egyensúly csak a reformkorban volt fenntartható, nem függetlenül az *érdekegyesítés* korabeli, uralkodó diskurzusától és az azt filozófiai szinten alátámasztani kívánó, a *józan ész* fogalmán alapuló elmélettől.<sup>20</sup> Ez a fajta politikai diskurzus Világos után többé nem volt följújtható; a *józan ész* fogalmával dolgozó filozófia lehetőségét majd Erdélyi János iktatja ki hosszú időre a magyar filozófiából az 1850-es évek vitáiban.

---

<sup>19</sup> Ugyanott, 170.

<sup>20</sup> Erről bővebben lásd Mester Béla „*Szellem*” versus „*józan ész*”. A *sensus communis* fogalmának parasztossá tétele és elidegenítése a magaskultúrától a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyáról folytatott 19. századi vitákban. In: Laczkó Sándor (Szerk.): *Az idegen*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2018. 229–246. (*Lábjegyzetek Platónhoz*, 16).



*„[...] Az ősi mezővárosból nő ki,  
válik kultúrvárossá  
és végül világvárossá [...]”*



## VILÁGFALUBÓL PLANETÁRIS VÁROS? A GLOBÁLIS MEGAPOLISZ VIRTUÁLIS GEOPOLITIKAI HÁLÓZATA

---

GARACZI IMRE

A globális információs hálózatok 21. századi elterjedésével – általános etikai és gazdaságetikai szempontból – középponti szerepű kérdés a hálózatok politikai uralma és stratégiai ellenőrzése. Ugyanis a hálózatot többen egy új dimenziónak, akár új *földrésznek*, akár *planetáris megapolisznak* tekintik. Ezzel kapcsolatban jelent meg a *hálózati háború* fogalma, ugyanis ha a gazdasági tranzakciók, a társadalmi információk már zömmel a hálózati adatrögzítő rendszerekben lesznek tárolva, a kialakuló konfliktusokban erős érdek fűződik ahhoz, hogy ezeket támadják. Tehát a stratégiai ellenőrzés biztonsága kiemelkedő kérdéssé vált (jó példa erre az, hogy 2001. szeptember 11-e óta különös tekintettel kísérik figyelemmel a terrorizmussal kapcsolatban a hálózati rendszereket). Ez azért is fontos kérdés, mert a hálózatokhoz való hozzáférés természetes alapon teszi lehetővé az *e-demokráciát*, és így a felelősség kérdése nehezen kérhető számon, ugyanis a hálózati kultúra legfontosabb alapelvei: a *decentralizáció*, a *globalizáció*, a *harmonizáció* és a *felhatalmazás*.

Ugyanakkor feltűnt a lehetősége annak is, hogy a gazdagság és a szegénység ellentéte kifejeződjön a hálózaton. Ennek példái már napjainkban is jelen vannak. Ezzel kapcsolatban vetődik fel a *civil társadalom* kapcsolata a hálózattal. Ennek első eleme a civil szerveződések hozzáférési lehetőségei a különböző szintű hálózatokhoz. Ne feledkezzünk meg arról, hogy a civil társadalom igen fontos ellensúlya, kontrollszerelője a modern társadalmakban a gazdasági és a kormányzati szektornak. A gazdasági szektor érdeke a befektetésből költséghatékony módon értéktöbbletet létrehozni, a kormányzati szektor – politikai alapon szerveződve – uralmi viszonyt fejez ki, amelynek tartalma a társadalom igazgatása és a rend fenntartása. Ez a szféra a modern korban – részben a tömegtársadalom kialakulása miatt – jelentősen eltávolodott az államot alkotó egyénektől és közösségeiktől. Ezért a civil társadalom kell, hogy betöltse a társadalom, valamint a gazdaság és a kormányzat közötti átjárás lehetőségét, úgy, hogy biztosítja a konfliktusok és az anomáliák közepette a kiegyensúlyozó szerepet. Ezért szükséges az, hogy a hálózathoz való hozzáférés során a civil szektor megfelelő eséllyel rendelkezzen a globális egyensúlyok kialakításában és ellenőrzésében.

A 21. század fő kérdése a hálózati kultúra elterjedésével kapcsolatban az, hogy a különféle társadalmak milyen tartalommal és minőségben lesznek képesek emberi léptékű funkcióikat megőrizni autonóm módon. További kérdés az is, hogy a hálózati világban lehetőség nyílik-e a több szinten differenciált erkölcsi értékek reális képviselőjére, vagy pedig az infoszféra beágyazódott és hierarchikus felület lesz mindössze, amelyen az esélyes *infogazdagok* és az esélytelen *infoszegények* osztoznak. Manuel Castells *Az információ kora* című háromkötetes munkájában fogalmazta meg a 21. század elejének globális szintű változásait a gazdaság, a társadalom és a kultúra területein.<sup>1</sup> E trilógia első kötetében a hálózati társadalom kialakulásának folyamatát elemzi. Ennek alapja az információs technológiák forradalmának létrejötte a globalizáció segítségével, ami gyökeresen átalakította a fejlett világ társadalmainak anyagi alapjait: „A nemzetgazdaságok az egész világon kölcsönös függőségbe kerültek egymástól. A gazdaság, az állam és a társadalom közötti viszonyok új formákba rendeződtek, változatos geometriájú rendszerben. A szovjet etatizmus összeomlása, majd ezt követően a nemzetközi kommunista mozgalom aláásta a kapitalizmussal szemben az adott történelmi időszakban megnyilvánuló kihívásokat, megmentette a politikai baloldalt (és a marxista elméletet) a marxizmus-leninizmus végzetes vonzerejétől, véget vetett a hidegháborúnak, csökkentette a nukleáris holokausz kockázatát, és alapvetően megváltoztatta a globális geopolitikát.”<sup>2</sup>

Mindez már egy új kommunikációs rendszer digitalizált nyelvű világában történik. Az egyes társadalmak szociokulturális mechanizmusai is megváltoznak, s a versengés világa átalakítja a nemek közötti kapcsolatok korábbi rendszereit, a társadalom intézményeivel való konszenzusokat, és új elemként jelenik meg a környezettudatosság fogalma. E tendenciák jelenkori működésében minden eddiginél nagyobb befolyása van a média által biztosított nyilvánosságnak, amely egyébként a politikai manipuláció első számú területévé lépett elő.

Mindezzel összefüggésben a kritikus társadalmi mozgalmak korábbi, átfogó működése egyre inkább a speciális kérdések és a részterületek irányába mozdult el. Világszerte új típusú migrációk indultak el, amelyek átalakítják az egyes nemzetek korábbi identifikációs tartalmait. „Az emberek egyre inkább saját valós vagy vélt identitásuk alapján alakítják ki céljaikat, nem pedig aszerint, hogy mivel foglalkoznak. Másrészt azonban az ebben közrejátszó csere-folyamatok globális hálózatai – az általuk közvetített célok megvalósítása

---

<sup>1</sup> Manuel Castells: *A hálózati társadalom kialakulása. Az információ kora*. I. kötet, Gondolat-Infonia, Budapest, 2005. Fordította Rohonyi András. (A továbbiakban: Castells.)

<sup>2</sup> In. Castells 33-34.

szempontjából szükséges stratégiai döntések kérlelhetetlen sorozatával – szelektíven kiemelnek, vagy a háttérbe szorítanak bizonyos személyeket, csoportokat, régiókat, sőt országokat is. Ebből alapvető szakadás következik az absztrakt és egyetemes instrumentalizmus szellemében meghatározott, illetve a partikuláris, történelmi jellegű identitások között. Társadalmaink egyre inkább a Hálózat és az Én bipoláris szembenállása körül szerveződnek.”<sup>3</sup>

Ebből fakadóan egyre nagyobb jelentőséget nyernek a társadalmi kommunikáció új formái, és ez azt is jelenti, hogy a társadalmi azonosságtudat korábbi mintái újfajta dimenziókban jelennek meg, és lépnek egymással kapcsolatba. Ezzel összefüggésben a társadalomelméletek diskurzusaiban bukkant fel a *történelem végének* fukuyamai képe, ami azt sugallja, hogy az emberiség történetét átívelő társadalmak egy teljesen új korszakba jutottak, ahol már a korábbi történelmi változások céljai helyett az *abszolút jelen megélése, kiszélesítése* az új feladat. Mindezt csak színezi az individualizáció szkeptikus és cinikus térnyerése. Ezzel kapcsolatban Castells megjegyzi, hogy “Ennek a könyvnek a szellemisége szemben áll a destruktív áramlatokkal, és ellenzi az intellektuális nihilizmus, a társadalmi szkepticizmus és a politikai cinizmus különféle formáit. Hiszek a racionalításban és abban, hogy a józan észre támaszkodhatunk, anélkül, hogy azt istenként imádnánk. Hiszek az értelmes társadalmi cselekvés és a változásokat eredményező politika esélyeiben, anélkül, hogy szükségképpen az abszolút utópiák halálos zuhatagai felé sodródnék. Hiszek az identitás felszabadító erejében, anélkül, hogy elfogadnám akár a végleges individualizáció, akár a fundamentalista áramlatokba való betagozódás szükségességét. Feltételezésem szerint a mostani új, zavarba ejtő világunkat formáló változások valamennyi főbb tendenciája összefügg egymással, és ezeket az összefüggéseket képesek lehetünk értelmezni.”<sup>4</sup>

Ennek az új világnak legfontosabb alapja a technológiai változások mentén kialakult globalizáció. A technológia és az informatika új lehetőségeinek elterjedése megkönnyítette a globalizációs tendenciák érvényesülését. Mindez 1970-től fokozatosan alakította át a világgazdaság korábbi rendszereit. Az I. világháborútól Bretton Woods-i rendszer felbomlásáig a „korlátozott tőkepiacok és a kormányok által a nemzetközi tőke áramlásokra kirótt jelentős korlátozások”<sup>5</sup> domináltak, és 1970-től fokozatosan vált túlnyomóvá a világgazdaságban a *neoliberalizmus szemlélete, amely kaput nyitott a spekulációs tőke nemzetek feletti keretekben való korlátlan működéséhez*.

Mindez azzal járt együtt, hogy minden eddiginél nagyobb mértékben éleződött ki az egyes nemzetek közötti gazdasági és kulturális verseny. Az

---

<sup>3</sup> In. Castells 35-36.

<sup>4</sup> In. Castells 37.

<sup>5</sup> Marcel van Dam: *De opmars der dingen. Putten, Balans*, 1994. 9-10.

államok fokozatosan ismerték fel azt a tendenciát, hogy létüket már nem az elszigetelődés erősíti, hanem a minél szélesebb és összetettebb nemzetközi kapcsolatok keresése. Jellemzi ezt a folyamatot az is, hogy a *globalizáció legerősebb pozícióit a pénzügyi szektorban alakította ki, s ezzel együtt járt „a hatalmi egyensúlynak a nemzeti és a nemzetközi hatóságoktól a magánpiacok felé való drámai eltolódása.”*<sup>6</sup> Ezt a változást a kommunikáció és az információfeldolgozás felgyorsulása tette lehetővé, és mindez gyökeresen formálta át a pénzügyi kapcsolatok korábbi nemzeti rendszereit. „A bankok, a más pénzügyi intézmények és a vállalatok közti különbségek is sokkal elmosódottabbá váltak. Számos vállalat dolgozik fejlett pénzügyi vezetési technikával. Sok vállalatnak (mint például a Ford, a General Motors, a Toyota és a General Electric) vannak olyan részlegei vagy leányvállalatai, melyek bankokkal versenyeznek. Néhány multinacionális vállalat többet keres a pénzügyi tranzakciókkal, mint annak a terméknek a gyártásával és eladásával, amellyel annak idején megalapozta működését. Ezeket a tényezőket felerősítette az iparosodott gazdaságokban bekövetkezett gazdasági növekedés 1970-es évek közepe óta tartó általános hanyatlása. Az előző két évtizedhez képest alacsonyabb befektetési hozam a felhalmozott vagyon kisebb mértékű újra-befektetését eredményezte a nagyobb ipari országokban. A vállalatok manapság gyakrabban rendelkeznek jelentős mennyiségű mozgósítható készpénztartalékokkal, amelyeket nem tudnak, vagy nem akarnak befektetni, mert magas hozamra számíthatnak, ha részvényt vásárolnak. Egyre növekvő tőkemennyiség járja be a világot a legmagasabb profit után kutatva. Az intézményi befektetők is mind nagyobb összegekkel játszanak. Ez korlátozott mértékben már az 1970-es évek előtt is így volt, ekkor azonban új szintet ért el. A pénzügyi szektor olyan gyorsan növekedett az 1970-es évektől, hogy hamarosan a reálszektor testéhez képest aránytalanul megnövekedett fejnek látszott.”<sup>7</sup>

Az imént vázolt átalakulások működésében – jó két évtizede – döntő szerep jut a *technológiai determinizmusnak*. Ennek oka az, hogy a társadalmi, a gazdasági és a politikai mechanizmusok szerveződése már olyan mértékben vált komplexé, hogy a hagyományos értelemben véve, tudatos emberi motivációk segítségével nem lehet irányítani. A technológiai determinizmus egyre nagyobb fokú beágyazódását elősegítette az, hogy a *nemzetközi pénzes és tőkepiacokon a rögzített árfolyamokról a lebegő árfolyamokra tértek át*. Ez természetesen erősen csökkentette a különféle tőke mozgások ellenőrizhetőségét. Ez a tendencia hozta létre az *offshore-piac* kialakulását. „Az off-

---

<sup>6</sup> Andrew Walter: *World Power and World Money*. Harvester Wheatsheaf, New York, 1993. 199.

<sup>7</sup> Robert Went: *Globalizáció*. Perfect, Budapest, 2002. 92-93. (A továbbiakban: Went.)

shore-piacon a pénzügyi tranzakciókat külföldi valutában bonyolítják a nem helyi lakosok érdekében. Ezek a piacok vonzóak lehetnek bankok számára az alacsony adókulcsok, illetve a kevesebb ellenőrzés és szabályozás miatt. Néhány kisebb ország, mint a Bermudák, a Kajmán-szigetek, Monaco, Hongkong, Luxemburg és Lichtensein, kiterjedt offshore pénzügyi központokat hozott létre. Az eurodollárok olyan valuták, amelyeket a kibocsátó országon kívüli egyének és intézetek birtokolnak. A BIS szerint az eurodollar olyan dollár, amelyet az USA-n kívül működő bankok kaptak meg, leginkább letétek formájában (bizonyos mértékig más valutákra szóló dollárswapok formájában is), és amelyet a világ más, nem banki hitelkérőinek adnak kölcsön.”<sup>8</sup>

Castells felhívja a figyelmet arra, hogy az információs technológiai forradalmat sem túlbecsülni sem pedig alábecsülni nem szabad, hiszen ezekben az esetekben már az ideológiai manipuláció irányítja a társadalmi közbeszédet. Szerinte ez a forradalom ugyanolyan jelentős történelemformáló esemény, mint amilyen a 18. század végén az ipari forradalom volt. A kettő között a legérzékелhetőbb hasonlóság az, hogy mindkettő az élet szinte minden területét átformálta. A jelenlegi technikai forradalom legfőbb jellemzője pedig az, hogy az átalakulás középponti szereplője az információfeldolgozási- és kommunikációs technológia. „A jelenlegi technológiai forradalmat nem a tudás és az információ központi szerepe jellemzi, hanem a tudás és az információ alkalmazása további tudás és újabb információfeldolgozó és kommunikációs készülékek létrehozására, pozitív visszacsatolási kört képezve az innováció és az innováció felhasználása között.”<sup>9</sup>

Ezután Castells összeveti az ipari forradalom tanulságait az információs technológiai forradalom történelmi eseményeivel. Az elsővel kapcsolatban történészek kutatásaira hivatkozva állapítja meg, hogy ebben két forradalom kapcsolódott össze: az elsőben a technológiai újítások nyomán uralkodóvá váltak a gépek (gyáripar), míg a második alapja az elektromosság megjelenése. Az információs technológiai forradalom pedig igazából az elmúlt negyven esztendőben bontakozott ki, és a legfontosabb eleme a mikroelektronikára való áttérés volt. Ennek elterjedését a Szilícium-völgyben felfedezett mikroprocesszor gyorsította meg. Ehhez kapcsolódott az új szoftverek kifejlesztése, ami megnövelte a hálózati működésekben rejlő lehetőségek kiaknázását, s erre épült az internet (korábban Arpanet) létrejötte 1969-ben. Ennek a hálózati technikának az igazi jelentősége az 1990-es évek elején vált döntővé a nemzetközi kommunikációban. Mindezzel párhuzamosan a 20. század utolsó harmadának technológiai forradalma nemcsak az információs kom-

---

<sup>8</sup> In. Went 205-206.

<sup>9</sup> In. Castells 68.

munikációban vált nagy jelentőségűvé, hanem ezt szervesen kiegészítette a *biotechnológia forradalma* is. Ennek jelentős állomása volt 1977-ben az első emberi gén klónozása.<sup>10</sup>

Castells rámutat arra, hogy az elmúlt negyven esztendőben a tudományos és technikai felfedezések hihetetlenül gyorsan és eredményesen épültek be a társadalom technológiai-anyagi struktúráiba, és mindennek rendkívül jelentős hatása volt és van a társadalmi tudatformák alakításában.<sup>11</sup>

Az *információs technológiai paradigma* megfogalmazása T. Kuhn klasszikus elemzésén alapul, és lényege az, hogy *korunk technológiai átalakulásainak összefüggései a gazdaság és a társadalom vonatkozásainak függvényében vizsgálandók*. Castells az új paradigma öt jellegzetességét emeli ki: 1. a technológiák magára az információra irányulnak; 2. az új technológiák az életvilág minden területét áthatják; 3. a hálózati logika válik uralkodóvá az új információs technológiákra épülő rendszerekben és kapcsolathalmazokban; 4. az információs technológiai paradigma nagyfokú rugalmasságon alapul, azaz az összetevők bármikor átrendezhetők, a szervezetek és intézmények módosíthatók, sőt meg is változtathatók; 5. a speciális technológiák fokozódó konvergenciája, amely elősegíti az erősen integrált rendszerek kialakulását.

Ez a paradigma-egység kialakított egy sajátos mechanizmust<sup>12</sup>, amelynek lényege, hogy a *rendszer működése nem valamely meghatározott végpont felé tart, hanem többszörösen rétegződött hálózatként mindig nyitott marad*.

---

<sup>10</sup> Ennek jelentőségét az az új lehetőség adta, hogy képesek leszünk a géntechnológia orvosi alkalmazásával arra, hogy különféle betegségeket egyrészt már a magzati állapotban felismerhetünk, illetve a későbbiekben genetikai beavatkozással eredményesen gyógyíthatunk. Ez a folyamat a múlt század utolsó harmadában jelentős társadalmi vitákat is produkált azzal kapcsolatban, hogy meddig szabad beavatkoznunk a természet rendjébe, illetve hol állítsuk fel a természet és a társadalom közötti határvonalakat.

<sup>11</sup> „Valójában úgy tűnik, hogy az 1970-es években kialakult új technológiai rendszer gyökereit a technológiai felfedezések létrejöttében és elterjedésében érvényesülő autonóm erőhatásokban kell keresnünk, ideértve a különféle kulcstechnológiák közötti szinergikus hatásokat is. Így például a mikroprocesszor feltalálása lehetővé tette a mikroszámítógépek kifejlesztését; továbbá mint fentebb említettük, a távközlés terén tett előrelépések képessé tették a mikroszámítógépeket a hálózatba kapcsolt működésre, ami megnövelte teljesítményüket és rugalmasságukat. Ezeknek a technológiáknak az elektronikai gyártási folyamatokban való alkalmazásai megteremtették a lehetőséget arra, hogy a félvezetőgyártás technológiájában új tervezési és kivitelezési eljárásokat vezessenek be.” In: Castells 104-105.

<sup>12</sup> „Ez a topológiai konfiguráció, a *hálózat* ma mindenfajta folyamatban és szervezetben materiálisan megvalósítható az újonnan elérhetővé vált információs technológiák révén. Ezek nélkül a hálózati logika megvalósítása túlságosan fáradságos lenne. Éppen a hálózati logikára van azonban szükség ahhoz, hogy a strukturálatlan entitásokba a rugalmasság megőrzése mellett szerkezetet vigyünk, mivel az emberi tevékenységben a strukturálatlanság az újítás hajtóereje.” In: Castells 117-118.



Így az adaptivitás és a nyitottság adja a komplexitását. Castells szerint az információs technológiai forradalom elve hatással van a társadalom dimenzióira is, és ezek a folyamatok segítették elő a *mátrix* jellegű társadalomelméleti formák megjelenését.

Az imént bemutatott folyamat az elmúlt negyed században jelentős mértékben átalakította a kapitalizmus közgazdasági viszonyait. Ezt az új gazdasági rendszert általában háromféle jelzővel szokták ellátni: *hálózati, globális és információs*. Az első lényege, hogy a termékek előállítása az üzleti hálózatrendszerek kölcsönhatásaiban válik versenyképessé. A második a nemzetek feletti gazdasági dimenziókat jelenti, míg a harmadik azt fejezi ki, hogy az adott gazdasági egység milyen módon képes elérni, feldolgozni és alkalmazni az aktuális tudásra alapozott információt. Ebben a rendszerben az információs technológia válik a legfontosabb terméké. „Az új, nagyobb teljesítményű és rugalmasabb információs technológiák körül szerveződő új technológiai paradigma kialakulása lehetővé teszi, hogy maga az információ váljék a termelési folyamat egyik fő termékévé. Pontosabban: a fő termékek az új információs technológiai iparágak termékei, az információt feldolgozó készülékek és maga az információfeldolgozás is. Az új információs technológiák az információ-feldolgozási eljárások átalakításával hatást gyakorolnak az emberi tevékenység minden területére, és végtelen számú kapcsolat megteremtését teszik lehetővé egyrészt különféle területek, másrészt a tevékenységek egyes elemei és végrehajtó ügynökei között. Hálózatba szerveződött, szoros kölcsönös függési viszonyokban összefonódott gazdaság alakul ki, amely egyre inkább képessé válik saját előrehaladásának kamatoztatására a technológia, a tudás, a technológia és a tudás menedzselése, valamint az önálló szakterületté vált menedzsment terén egyaránt. Egy ilyen öngerjesztő folyamatnak egyre nagyobb termelékenységhez és hatékonysághoz kell vezetnie, ha a hasonlóan drámai szervezeti és intézményi változások megfelelő feltételei is adottak.”<sup>13</sup>

Ez az új folyamat alapjaiban változtatta meg a II. világháború utáni termelési rend főbb összetevőit. Átalakult a *taylorizmus* korábbi rendszere, azaz az új kommunikációs technológiák és menedzsment technikák átformálták a munka szervezettségét, s ennek következtében megváltozott a munkavállalók helyzete is. A *fordizmus* rendszere is megváltozott, ugyanis a termelés, a termelékenység és a dolgozók fogyasztásának indexe új szervezeti módszerek alapján működik. Háttérbe szorult a *keynesianizmus* elve is, ugyanis egyre kevésbé építenek a közgazdasági tartalmak tekintetében a korábbi nemzeti szabályozásokra, mert a nagyobb regionális rendszerekben már uralkodóvá

---

<sup>13</sup> In. Castells 125-126.

vált a hálózati alapú gazdaság- és piacszervezés, hiszen ez illik inkább a neo-liberális gazdaságpolitikához.

A termelékenység és nyereségeség szempontjából központi jelentőségűvé váló *informativizmus* központi szerepe átformálta a társadalmi értékekhez, érdekekhez való viszonyokat is. Ez szorosan kapcsolódik a politikai intézmények működéséhez is, hiszen a választási küzdelmekben szereplő gazdasági kérdések legfontosabb eleme a versenyképességgel való érvelés. Ebben az új környezetben a profit növelésének lehetőségeit Castells a következőképpen foglalja össze: „A profit növelésére valamely adott pénzügyi környezetben, a piac által megszabott árak mellett, négy főbb út kínálkozik: a termelési költségek csökkentése (a munkabérekkel kezdve), a termelékenység növelése, a piac kiszélesítése, valamint a befektetett tőke megtérülésének felgyorsítása. A huszadik század utolsó két évtizedében mindezek a módszerek használatban voltak, az egyes vállalatoktól, illetve országoktól függően eltérő hangsúllyal. Az új információs technológiákat minden esetben alapvető eszközként használták fel. Felvetem azonban azt a hipotézist, hogy a piacok kiszélesítéséért és a piaci részesedésért folytatott küzdelem stratégiáját már korábban is alkalmazták, közvetlenebb módon jelentkező eredményekkel. Ez azért történt, mert a kereslet előzetes kibővülése vagy ennek lehetősége nélkül a termelékenység növelése – a befektetők szempontjából – túlságosan kockázatos. Az amerikai elektronikai iparágaknak éppen ezért volt gyermekéveikben igen nagy szükségük a katonai piacokra, mindaddig, amíg a technológiai újítások terén eszközölt befektetések már szélesebb piacokon is kifizetődővé váltak. A célzottan fejlesztett gazdaság kiépítése érdekében éppen ezért alkalmazták a japán, majd a koreai vállalatok is a védett piacok stratégiáját, továbbá ezért fokozták egyes iparágak és azokon belül bizonyos speciális ágazatok termelékenységét – a globális szintű piacok gondosan megtervezett célbavételével –, hogy azután a nagy mennyiségeken alapuló gazdaságot átfordítsák a szélesebb spektrumú gazdaságra.”<sup>14</sup>

Fontos kiemelni a különbségeket és hasonlóságokat az ipari és az információs gazdaság között. A legszembevetőbb különbség az, hogy *a hálózati technológiák új rendszerei kiszélesítették a korábbi ipari gazdaság kiterjedését és dinamikáját*, s ezzel összefüggésben a globális gazdaság tette lehetővé azt, hogy létrejött a korábbiaknál jóval nagyobb versengési láz a gazdaság szereplői között, és mindez még ki is bővült az újonnan bekapcsolódott régiók érdekképviselőivel. A másik különbség az, hogy *a korábbi gazdaság nagy rendszerei szétbomlottak, és újfajta érdekek alapján szerveződtek újjá*.

---

<sup>14</sup> In. Castells 145.

Mindennek alapja, hogy a hálózati típusú technológiai rend jelentősen átformálta az ipari kultúra fő szegmenseit.

Fontos azonban leszögeznünk azt, hogy a hálózati információs gazdálkodás nem ellentétes a korábbi ipari gazdaság logikájával, hanem mintegy magába foglalja azt. Több elemző szerint is az információs és globális korszak eljövetele szinte megmentette a korábbi gazdaságot az összeomlástól.<sup>15</sup>

Az bemutatott változások legfontosabb alapelve a *hálózati kooperáció* széles körű elterjedése. E fogalom a hagyományos és az új típusú marketing-tevékenységek sokféleségét foglalja magába. Beletartoznak ebbe a közös kutatásokon alapuló termékfejlesztések, innovációk, illetve a regionális és globális gazdasági stratégiák összehangolásai. Fontos azonban látnunk, hogy a hálózat nem írható le tisztán a piaci tranzakciók működéseként, hanem a *hálózaton belüli konvergenciák tartalmi rendkívül széles körűek lehetnek*. „A közgazdaságtani alapokról közelítő tanulmányok többsége a hálózati együttműködések tartalmát a szervezetek közötti formális megegyezésekben, jogi szerződésekben megnyilvánuló üzleti célfeladatok és tárgycsoportok mentén tárgyalja. A hálózati sikerek titkát kutatván azonban egyre nagyobb figyelmet fordítanak az irodalomban az egyéni aktorok közötti kooperációkra, az *informális hálózatok* működésére is. Ennek háttérében az a felismerés áll, hogy az úgynevezett rejtett tudás hálózaton belüli áramlása az együttműködés hatékonyságának fontos tényezője. Vállalati vezetők ugyan köthetnek szervezetük nevében szép együttműködési szerződéseket, a kooperáció eredményessége a benne részt vevő egyének érdekeltségén és partneri készségén is nagymértékben áll vagy bukik. A *rejtett tudás partnerek közötti áramlása* – tehát egyének közötti személyes interakciókban, gyakorlati úton-módon történő átadása –, kiváltképpen akkor nagy jelentőségű és hatékonyságnövelő tényező, amikor jellemzően kutatási, fejlesztési és innovációs együttműködésekre szerveződött hálózatokról van szó.”<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> „Jó példát nyújt erre egy hiperindusztriális társadalom, a Szovjetunió drámai összeomlása, ami annak következtében történt, hogy ez a hatalmas ország strukturálisan képtelen volt átváltani az információs paradigmára, és megkísérelte növekedését a nemzetközi gazdaságtól viszonylagos elszigeteltségben fenntartani. A fenti értelmezés alátámasztására szolgálhat egy további érv, ami a harmadik világban megfigyelhető, egyre inkább széttartóvá fejlődő utak kialakulási folyamatára utal. Ez a divergencia azért jön létre, mert az egyes országok és azok gazdasági szereplői különböző mértékben képesek kapcsolódni az információs folyamatokhoz és részt venni a globális gazdaságban érvényesülő versenyben, amely folyamat valójában magának a „harmadik világ” fogalmának az értelmetlenné válásához vezet.” In. Castells 151.

<sup>16</sup> Kocsis Éva: *Új szervezeti formák a modern kapitalizmusban*. In. *Gazdasági rendszerek, országok, intézmények*. Szerkesztete Bara Zoltán - Szabó Katalin, Aula Kiadó, Budapest, 2001. 470-471. (A továbbiakban: Kocsis.)

Mindez felhívja a figyelmet arra, hogy a hálózati rendszerek nemcsak a gazdasági rendszereken belül és között rendelkeznek jelentőséggel, hanem számtalan társadalmi és szociokulturális motívum jelenik meg – különféle érdekek tükrében – a hálózati gazdaságban. Ezt a hálózati rendszerek nyitottsága teszi lehetővé, amit bizonyít a hálózati együttműködések, kapcsolatok tartalma is.<sup>17</sup>

Az elmúlt két évtizedben az új típusú hálózati szerveződésre a legjobb példa a globális pénzpiacok összefonódása. Castells ennek a folyamatnak öt szakaszát vázolja fel:

- 1) A múlt század nyolcvanas éveinek második felétől kezdődött a határokon keresztül történő tranzakciók liberalizációja, amely szorosan összefügg a pénzpiacok deregulációjával. Ez tulajdonképpen azt jelenti, hogy minden eddiginél nagyobb lett a pénzügyi szabadság, azaz a bárhonnan származó tőke profitérdekből bárhová befektethető. E folyamat jótékony hatását mutatja, hogy „Az USA-ban 1980 és az 1990-es évek vége között a nyugdíjalapok, a kölcsönös biztosítási alapok és egyéb intézményi beruházók befektetései tízszeres szorzó tényezővel gyarapodtak, s a részvénytőke értéke az Egyesült Államokban 1998-ban elérte a GDP 140 százalékát.”<sup>18</sup>
- 2) A hálózati világ kiszélesülését nagyban elősegítette a technológiai infrastruktúra fejlődése, az interaktív információs rendszerek kiépülése és a nagy teljesítményű számítógépek elterjedése, amelyek lehetővé teszik az adatok nagy számban való gyűjtését és rendkívül gyors feldolgozását.
- 3) A derivatívák jelentőségének megnövekedése<sup>19</sup>, amely lehetővé teszi a különféle piacok versenyhelyezeteinek kiegyenlítését. Ezt az teszi lehetővé, hogy egy derivatíva sokféle komponensből

---

<sup>17</sup> „Megkülönböztetjük a hálózati együttműködések kommunikációs tartalmát: a különféle információ és tudás hálózati tagok közötti áramlását, cseretartalmát: az egyének közötti – szerződéses vagy valamilyen formalizált alapon, illetve informális módon végbemenő – tranzakciókat, normatív tartalmát, amely azokat a normákat és várakozásokat foglalja össze, amelyeket a hálózat tagjai – eltérő jellemzőik és tulajdonságaik miatt – egymástól várnak.” In: Kocsis 471.

<sup>18</sup> In: Castells 155.

<sup>19</sup> A derivatívák komplex módon összeállított határidős eladási ügyletek, opciók, a devizák forgalma. Ezek szintetikus értékpapirokként működnek, és kombinálhatók bárhonnan származó részvényekkel, kötvényekkel és árucikkkel. A derivatívák rendszere matematikai modellekre épül, és az idő függvényében változik. Fontos tényező az, hogy a derivatívák lehetővé teszik a különböző piaci környezetekben forgalmazott termékek összekapcsolását.

állhat, s ha valamelyik leértékelődik, akkor azt egy másik komponens ellensúlyozhatja.

- 4) A pénzpiaci tranzakciók spekulatív mozgásai. Ide tartoznak a kockázati befektetési alapok, amelyek kevésbé szabályozottak, és a nagy befektetők megbízásából magas megtérülési arány produkálására törekednek. Általában nem kedvelik a szabályozott pénzügyi környezet korlátait. Ezzel a módszerrel kiemelkedő profitot lehet elérni.<sup>20</sup>
- 5) Elterjedtek a különféle piacok értékelését, elemzését végző cégek. Ezek fontosak az egyes nemzetgazdaságok számára, hiszen a bemutatott trendek és folyamatok elősegítik a megbízhatóságot és a kiszámíthatóságot. E cégek jelentései nyomán a nemzeti és nemzetközi gazdasági rendszerek különféle szabályokat tehetnek követendővé.

A hálózati rendszer pénzpiaci működésének öt eleme immáron visszavonhatatlanná teszi a globális tőkeáramlások jelentőségét, illetve egyértelmű lett, hogy az egyes nemzetek vagy régiók gazdaságainak teljesítményét a tőke teljesítménye jeleníti meg. Az is valósággá vált, hogy a különféle tőkeáramlások hatásai óriási sebességgel juthatnak el a világ legtávolabbi pontjaira is, és a világgazdaság legerősebb motívumává az értéktéremtésben a globális hálózatokban működő tőkebefektetések váltak. Ez a folyamat nagymértékben megváltoztatta a tőkepiaci magatartás gazdaságpszichológiáját is. A hálózatokban működő profitrealizálás alapmechanizmusai a kapitalizmus kezdetei óta nem változtak. A legfőbb különbség az, hogy a mechanizmusok sokkal szélesebb körűvé és gyorsabbá váltak.

Fontos látnunk azt, hogy a hálózati technikák létrejöttével a tőzsde alapvető funkciója nem változott meg. A lényegéhez ugyanúgy hozzátartozik a racionalitás és az irracionalitás. Soros György korábbi megállapítása továbbra is érvényes: *az áru piacán a tények, a pénz piacán a várakozások uralkodnak*. Mindezek alapján az egyensúlymodellek továbbra is rendkívül ingatagok. Ugyanakkor a nemzeti és nemzetközi gazdaságok működésében rendkívül fontos az a szerep, amit a tőzsde a különféle gazdasági folyamatok összehasonlításában és kiegyensúlyozásában betölt. Jelenkorunkban jellemzővé válik az a tendencia, hogy az egyéni befektetők általában kevesebb információhoz jutnak hozzá, mint a profi intézményi közvetítők. A másik fontos

---

<sup>20</sup> „A kockázati befektetési alapok tőkéje és pénzügyi befolyása az 1990-es években az egekbe szökött. 1990 és 1997 között vagyonuk 12-szeresére nőtt: a '90-es évek 3500 ilyen kockázati befektetési alap összesen 200 billió USA dollárnyi tőkét kezelt, felhasználva azt még nagyobb összegek kölcsönvételére – és kockáztatására.” In. Castells 157.

elem pedig az, hogy a hálózati technológiák korában a tőzsdei folyamatok látványosan szakadnak el az adott reálgazdaságoktól, és válnak az egyre jobban kiszélesedő spekulációs motívumok eszközévé. Ugyanakkor az egyes nemzetgazdaságok likviditása szempontjából elengedhetetlen az aktuális tőzsdei tendenciák figyelembe vétele.

A hálózati kultúrákat legsikeresebben – a bankok és a nemzetközi szervezetek mellett – a multinacionális nagyvállalatok alkalmazzák. Mit is jelent valójában a multinacionális nagyvállalat fogalma? Olyan vállalatcsoportokat, holdingokat, amelyek sok országra és földrészekre kiterjedően, mintegy a nemzetek feletti gazdasági mezőben működnek. Ezekben a szervezetekben is megnyilvánulnak nemzeti karakterek, hiszen a felső vezetők nyilvánvalóan valamely nemzetekhez kötődnek, a vállalat szervezeti kultúrája szintén nemzeti aspektusokat hordoz, és kapcsolódniuk kell a megalapításuk helyén működő kormányokhoz. A legtöbb multinacionális szerveződés általában más országokban és más földrészeken leányvállalatokat alapít, amelyek a bevétel jelentős részét termelik meg. A multinacionális üzleti szinten kiemelkedő fontosságúak a politikai kapcsolatok is, hiszen az elmúlt fél évszázadban az üzlet és politika szinte már szétválaszthatatlanul összefonódott. Az utóbbi másfél évtizedben a multinacionális termelés és értékesítés bővült a transznacionális hálózatok megszervezésével: „minél nagyobb mértékű a vállalat globalizálódása, annál szélesebb lesz üzleti és politikai kapcsolatainak spektruma, az érintett országokban uralkodó feltételeknek megfelelően. Ilyen értelemben ezek tehát multinacionális, mintsem transznacionális vállalatok, vagyis nem maradnak közömbösek a nemzetiséggel és a nemzeti kontextusokkal szemben, hanem többszörös nemzeti kapcsolat- és szövetségrendszereket építenek ki. Az 1990-es években a globális termelés fejlődésében érvényesülő legfontosabb trend azonban a termelési folyamat szervezeti átalakítása, beleértve maguknak a multinacionális vállalatoknak az átalakulását is. Az áruk és szolgáltatások globális léptékben folyó előállítására hovatovább már nem is a multinacionális vállalatok, hanem egyre inkább a transznacionális termelési hálózatok kezében összpontosul, amelyeknek a multinacionális vállalatok alapvetően fontos összetevői, bár a hálózatok más részei nélkül ezek sem lennének képesek működni.”<sup>21</sup>

E természetes gazdasági törekvések nyomán a múlt század kilencvenes éveire kialakult a különféle hálózattipológiák rendszere. Ez a tudományos interdiszciplína különféle tudományok eszköztárából merít: igénybe veszi a szociológia, a politikaelmélet, a rendszer- és szervezetelméletek, valamint a gazdaságpszichológia eredményeit. Ennek nyomán széles körben elterjedt a hálózatszervezés módszertana, amelynek legfontosabb elemei a következők.

---

<sup>21</sup> In. Castells 176.

- 1) „milyen célfeladatokra irányul: kifejezetten új tudás generálását tartja szem előtt vagy egyéb üzleti megfontolásokat (tudáshálózat, kereskedelmi hálózat),
- 2) milyen szervezeti adottságokból indul ki: kezdeményezője valamely nagy korporáció vagy kis- és középvállalatok (lefelé irányuló hálózatosodás és laterális hálózat),
- 3) milyen mértékben támaszkodik a virtuális mozgástér infrastruktúrájára (virtuális vállalat és globális iroda),
- 4) milyen típusú piaci struktúrához kíván alkalmazkodni: viszonylag stabil vagy viharos gyorsasággal változó piaci környezetben tesz lépéseket az erőforráskorlátok tágítására (külső és belső hálózat),
- 5) milyen mértékben kötődik a lokális környezethez, illetve integrálódik a globális folyamatokba (regionális és globális hálózat).”<sup>22</sup>

Ezek az eszközök fontos szerepet töltenek be a globális gazdaság alapstratégiáiban, hiszen a 20. század végén a nemzetközi gazdasági szervezetek, a vállalatok és a pénzpiacok átstrukturálódtak. Castells fontos megállapítása az, hogy magát a globalizálódó gazdaságot a piacok kényszerítették ugyan ki, de valójában a fejlett országok kormányainak céltudatos stratégiai tették lehetővé. Ez a folyamat alakította ki a nemzetközi munkamegosztás minden eddiginél hatékonyabb formáit. Ebben a tendenciában elsősorban az amerikai multinacionális nagyvállalatok jártak az élen. Őket követték az európai és japán hálózatok. E hálózatok kiépítése során nyilvánvalóan megfigyelhetők – a versenyhelyzet miatt – a hegemon törekvések is. A versenyhelyzetben az USA elősegítette a nyílt piacok megteremtését és a kereskedelem liberalizálását, ugyanakkor saját érdekeit szigorú protekcionizmussal védte.

A hálózattrendszerek kiépülésével a befektetők általában a nagy kockázatú, de magas megtérüléssel kecsegtető lehetőségeket keresték, ugyanakkor számíthattak arra, hogy válsághelyzet esetén, ami már érinthette a valuták tőzsdei egyensúlyát is, a baj elkerülése végett, különféle kormányok és nemzetközi gazdasági szervezetek (Világbank, Nemzetközi Valuta Alap) támogatásaiban részesülhetnek. Mindezzel együtt járt az, hogy az egyre jobban fejlődő számítógépes technika segítségével a tranzakció bonyolítása felgyorsult. Egyre jobban uralkodóvá vált a különféle menedzsmentek online működése.

A múlt század kilencvenes éveitől kialakult hálózati technológiákat és az azokra épülő nemzetközi gazdasági rendet, a kapitalizmus történetében, új korszaknak tekintjük. Az átalakulás legelőször az Egyesült Államokban kez-

---

<sup>22</sup> In. Kocsis 472.

dődött el, s ez nem véletlen, hiszen egyrészt az új információs technológia szülőhelye California, másrészt az USA világméretű piaci érdekeltségei és politikai-hatalmi pozíciói megfelelő terepet nyújtottak a változások elindítására. Az Egyesült Államok még abból a szempontból is alkalmas volt az új korszak elindítására, hogy kulturális szempontból is az individualizmus, a soknemzetiségű társadalom és a liberális felfogás jellemezte. Fontos elem ebben a tendenciában még az is, hogy a globalizálódás szervezeti és funkcionális alapjait az USA-ban államilag támogatott kutatási forrásokból hozták létre, illetve a meglévő nemzetközi gazdasági és politikai pozíció segítségével sikeresen versenyeztették világszerte. Ennek a változásnak két fontos forrása az *internetipar* és a *biotechnológia* fejlődése.

A hálózati világ lehetőségeit legsikeresebben a pénzügyi szektor használta ki. Ennek első lépéseként a nemzetközi bankok integrációja jelentette azt a konszolidációs erőt, amire az információs technológia szervesen ráépülhetett. Mindez felgyorsította a tranzakciókat, az új piacok feltérképezését, és megélénkítette a részvénytőzsdék forgalmát is. Az online hálózati rendszerekkel csökkent a pénzügyi közvetítők jelentősége, hiszen a befektető közvetlenül léphetett kapcsolatba az értékpapírpiacon. Ezzel párhuzamosan bontakozott ki és napjainkra már széles körben elterjedt az elektronikus kereskedelem. Ebben a folyamatban az *internet használata pozitív költség-hatékonysági szerepet töltött be*, hiszen például az USA-ban az ezredfordulón a felére csökkentek a tranzakciós költségek.

A szervezeti és vállalati gazdaságok mellett a hálózati rendszerek lehetővé tették azt is, hogy a magánbefektetők is nagy számban kapcsolódjanak be a nemzetközi pénzügyi műveletekbe. Ezek a tényezők, Castells szerint, három következménnyel jártak: „Először is, jelentősen megnövekszik a forgalmazott érték mennyisége, egyrészt azért, mert mobilizálja a magasabb megtérülési arányokat kereső megtakarításokat, másrészt pedig jelentősen felgyorsítja a tőke forgási sebességét. Másodszor az információk – és így az információs turbulenciák is – döntően befolyásolják a tőke mozgásokat, s ezáltal az értékpapírok piaci értékét. Harmadszor, tovább fokozódik a pénzpiacok állhatatlan és ingató jellege, mivel a befektetési minták erősen decentralizálttá válnak, az értékpapírokba fektetett pénz mindkét irányban állandó mozgásban van, a piaci trendek pedig szinte azonnali reakciókat váltanak ki. Ezen kívül a központi piacok hanyatlása és az elektronikus kereskedelem szabályozása megnehezíti a tőke mozgások nyomon követését. A befektetések fokozódó titkossága nagy tőketartalékokat vonz.”<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> In. Castells 214-215.



Mindez jelentősen átalakította a hálózati társadalmak piaci és közösségi értékrendjeit. Az új technológiai infrastruktúra ugyanis éppen a gyorsasága révén tette lehetővé azt, hogy egyre nagyobb volumenűvé vált a különböző befektetési papírokból létrehozott új értékek jelentősége. Az értékorientációban, értékteremtésben fontos a befektető ítélőképessége, a megtérülések és a kockázatok elemzése. A kapitalizmus hagyományos követelménye az, hogy a befektető profitra, nyereségre törekszik. Ez a tétel az ezredfordulóra annyiba változott meg, hogy például a hálózatok segítségével működő vállalatok „keves profitot termelnek (vagy akár semennyit sem), miközben részvényeik értéke elképesztő növekedést mutat. Igaz, hogy sok újonnan indított vállalat megbukik, befektetőiket is magukkal rántva. Azonban mind a vállalkozóknak, mind a befektetőknek gyakran van más választási lehetőségük is, úgyhogy a bukás csak a befektetők kis részét érinti katasztrofálisan. Amerikában az 1990-es évek végén a tulajdonjogok átruházása a legtöbb vállalat részvényeinek forgalmában végső soron körülbelül 100 százalék volt. Ez annyit jelent, hogy a részvényesek átlagosan kevesebb, mint egy évig birtokolják egy-egy vállalat részvényeit, ami alapján a veszteségek inkább a tranzakciók rossz időzítésének, mintsem a vállalatok rossz megítélésének a következményei.”<sup>24</sup>

Mindebben fontos szerepe van az elvárásoknak, amelyek nyilvánvalóan a bizalom alapján működnek. Ez viszont feltételezi a szubjektív folyamatok jelentőségét, ami Castells szerint a tudatos imázsépítés és a csordaszellem keverékéből alakul ki. Ezenkívül természetesen az objektív mérési lehetőségek jelentősége is fontos, például a kínálat-kereslet, valamint a makro- és mikroökonómiai számok összehasonlítása. Tehát a gazdasági eredményesség számítása már nemcsak a nyereségesség, hanem a felhalmozott érték növekedésén is mérhető (elvárt értéknövekedés). Mindennek érdekes pszichológiai vonatkozására hívja fel a figyelmet Castells.

A különféle világtrendek arra hívják fel a figyelmet az elmúlt évtizedben, hogy a kis és közepes méretű cégek sokkal rugalmasabban képesek reagálni a kereslet-kínálat változásaira. Például észak-itáliai tapasztalat az, hogy a kis-méretű vállalkozások eredményesebb mutatókkal rendelkeznek a termelékenység, a hozzáadott érték és a profitmaximalizálás terén a helyi nagyvállalatoknál. Ugyancsak gyakorta említik elemzők a japán kisvállalatokat, amelyek alvállalkozóként kapcsolódnak a multi- és transznacionális gazdasági rendszerekhez, és eredményességi mutatóik – abszolút értékben – jobbak, mint az anyavállalaté. A kis- és középvállalatok, valamint a multi- és transznacionális vállalkozások kapcsolataiban egy kettős igazság érzékelhető: egyrészt a kicsik rugalmasak és eredményesebbek, ugyanakkor a nagyok, amelyek ke-

---

<sup>24</sup> In. Castells 216.

zükben tartják a gazdasági kapcsolatok vertikumait, ellenőrzést gyakorolnak felettük. Tehát együtt van jelen a vertikális és a horizontális integráció.

A hálózati rendszerek igénybe vétele a gazdasági folyamatokban nagymértékben elősegíti a menedzsment működésének eredményességét. Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a precízebb szervezés következtében csökkentették a raktári készleteket, a megfelelő alkatrészek szállítási mozgása online követhető, ezért percre pontosan érkezik az adott munkahelyre, s így a selejt is minimálisra csökkenthető. Mindezt elősegíti a kooperatív és decentralizált munkaszervezést, amelynek – például Japánban a “toyotizmus” – kulturális hagyományai is vannak. A japán modellt – többek között – még azzal is megkülönböztethetjük a “fordizmus” hagyományaitól, hogy a lényeg nem a különféle cégek kapcsolataiban, hanem a munkahelyi vezetők és a termelésben dolgozók nexusaiban található.

A hálózatok jelentősége a különféle vállalatok között meghatározó fontosságú az adott termelési modell szempontjából. Ezek elsősorban licence-szerződésekre és alvállalkozásokra épülnek. Ez a forma a kis- és középvállalatokra jellemző. A másik típus a kereskedelmi franchise-szerződésekre épülő hálózat, amely online rendszerben működve lehetővé teszi a naprakész ellenőrzést. Ez a forma egyesíti a horizontális és a vertikális szemlélet előnyeit.

Az elmúlt évtized egyik legjellemzőbb tendenciája a multi- és transznacionális érdekcsoportok nagyfokú nemzetközi koncentrációja. A különféle elemzések kb. 13-15 világcég-csoportot azonosítanak, amelyek a termelés és elosztás zömét tartják a kezükben világszerte. Több kutató félelme volt az az elmúlt időszakban, hogy a nagyfokú koncentráció, amellyel együtt jár a termelés és a piacok felosztása, fokozatosan csökkenteni fogja a versenyt. A helyzet azonban nem így alakult, mert a világcégekhez kötődő több tízezer alvállalkozó, beszállító, márkajog-tulajdonos és franchise-partner továbbra is éles versenyt folytatott pozíciója megtartásáért, illetve új pozíció kivívásáért.

Mindehhez hozzájárul még az is, hogy az eredményesség vonatkozásában középponti szereplővé vált a fogyasztói elégedettség mérése, s erre építik a kooperatív teljesítmények javadalmazását. Ennek a változásnak az adja a fő jelentőségét, hogy a hálózati típusú gondolkodás és módszer, amely eddig a nagyvállalatok között volt jellemző, immáron magának a cégnek a belső mechanizmusait is áthatja, tehát a hálózati szerveződés modelljei szerint építették át a nagyvállalatokat.

A vállalati belső hálózatépítés sokféleképpen működött. A kiindulópontot az jelentette, hogy az adott cég szervezeti formája vertikális vagy horizontális modellen alapult. Ennek következtében a vállalatok azáltal is elősegítették költséghatékonyágukat, hogy a virtuális eszközök jelentős mértékben tudták helyettesíteni az élő munkát. Így létrejöttek a virtuális vállalatok. “A virtuális

hálózati szervezetet külön álló cégek alkotják, mindegyikük megtartja autoritását a fő költségvetési és ár-ügyekben, de mint egy nagyobb szervezet integráns része működik. Léteznek már olyan vállalatok – elsősorban szolgáltató cégek, amelyeknek nincs és nem is volt soha fizikai létük, a hálón születtek, és ott is fejlődnek. A hálózatosodás egyben globalizálódás is. A globalizálódásnak azonban – a megszokott formák mellett – egészen új alakzatai is felbukkannak. Ezek egyike a globális iroda. A nemzetközi társaságok egy részét újabban már nem a befogadó ország ásványkincsei vagy olcsó tanulatlan munkaereje vonzza a fejletlenebb régiókba, hanem az ott található – ám a globális irodát szervező cég hazai áraihoz képest olcsóbban elérhető – kvalifikált tudás, az ásványoknál százszorta értékesebb szellemi potenciál.”<sup>25</sup>

Ezek a hálózatszervezés-típusok számtalan előnnyel rendelkeznek: hatékony költségmegtakarítás a tárgyi, fizikai eszközökben, létszámleépítés, a belső foglalkoztatottság átalakítása, a szolgáltatások kapacitás megerősítése, nagyfokú biztonság, gyors átrendezhetőség és a nyitottság miatt az erőforrások korlátok szélesítése.

A hálózati kultúra fejlődésében a kilencvenes évek második felétől forradalmi változást hajtott végre a Cisco Systems vállalat, amely a californiai San Joseban jött létre, és néhány esztendő alatt piacvezetővé vált az internet-adatforgalom áramlását irányító rúterek előállításában. A céget még a nyolcvanas évek közepén egyetemi professzorok alapították, majd a vállalat piaci értéke az ezredfordulóra elérte a 220 milliárd dollárt. A siker alapfeltétele tulajdonképpen az új technológiai rend megfelelő időzítésén, illetve a kisebb cégek bekebelezésén, valamint a témában vezető szerepet betöltő kutatók szerződtetésén múlt. Mindezzel a Cisco egy új típusú üzleti modellt és hálózati logikát valósított meg. A költségek csökkentését azzal érték el, hogy a cég valamennyi tevékenységét – az alapkutatásoktól az értékesítésig – hálózatra szervezték, és így szinte minden műveletet automatikussá tettek. Ebbe a hálózati rendszerbe beletartozott például az is, hogy a világ különböző pontjain alkalmazott tizenegyezer munkatársat azonnali kommunikációt biztosító belső hálózattal kötötték össze. Ezzel a módszerrel a Cisco az eredményes hálózati vállalkozások úttörőjévé vált.

Az iménti példa nem pusztán a technológiai rend megváltoztatásán, illetve az új és hatékony eszköztár alkalmazásán múlt, hanem a sikerekhez nagyban hozzájárult az is, hogy a munkastílus vonatkozásában alapvető szemléletváltást honosítottak meg. „Bar és Borrus fontos kutatási beszámolóikban mutatták ki, hogy az információs hálózatok technológiája az 1990-es évek elején kvantum-ugrást hajtott végre, mégpedig három tendencia konvergenciájának

---

<sup>25</sup> In. Kocsis, 478-479.

tulajdoníthatóan. Szinte egyidejűleg vált lehetővé a távközlési hálózatok digitalizálása, a szélessávú adatátvitel kifejlődése és a hálózatba kötött számítógépek teljesítményének drámai növelése, amit a mikroelektronika és a szoftverek terén történt technológiai áttörés határozott meg. Az interaktív számítógéprendszerek, amelyek addig a helyi hálózatokra korlátozódtak, széles hatókörű hálózatokban is működőképessé váltak, és a számítógépparadigma a számítógépek pusztá összekapcsolásától a “kooperatív számítástechnika” szintjére emelkedett, ezúttal már tekintet nélkül az együttműködő partnerek fizikai elhelyezkedésére. Az 1990-es években elért minőségi fejlődés az információs technológiában lehetővé tette a menedzsment, a termelés és az elosztás teljesen interaktív, számítógépre alapozott rugalmas folyamatit, beleértve a különféle vállalatok és ezek részlegei között egyidejűleg megvalósuló együttműködést.”<sup>26</sup>

Castells figyelmét a kilencvenes évek során felkeltette a finn innovációs hálózati modell sikeressége is, ezért Finnországba utazva kutatta a jelenség okát. Ebben segítségére volt egy fiatal informatikus-kutató, Pekka Himanen, aki Castells munkatársa volt a Stanford egyetemen. Kettejük közös munkájából született a finn modellt bemutató könyv. E kutatás előzményeihez tartozott az, hogy az 1990-es évek elejétől Finnországot Nokia-országnak is nevezték, hiszen ez a cég volt az, amelynek munkásságát a californiai Szilíciumvölgy eredményességéhez szokták hasonlítani a hálózati kultúra fejlesztésével kapcsolatban.

Castells társszerzője, Himanen önálló könyvet szentelt a hackeretika fontosságának a finn hálózati modell fejlődésében. Ebben a könyvben azt bizonyítja, hogy a hackerek tevékenysége nemcsak a különféle honlapok feltörésére irányul, hanem valójában nagyon fontos innovációt hajtanak végre az információs és kommunikációs technológiákban, és ennek eredményeit fel kell használni a hálózati információk fejlesztésében. Castells és Himanen közös könyvének harmadik fejezete dolgozza fel a finn innováció igazi lényegét. Ebben fogalmazza meg a szerzők azt, hogy az új információs társadalom finn receptje magában foglalja a *hagyományos nemzeti identitáson keresztül közvetített kulturális értékeket*, amelyeket alkotó módon jelenítenek meg a finn információs társadalomban. Arra is felhívják a figyelmet, hogy *a finn kapitalizmus nem pénz-, hanem emberközpontú*. Erre példa az is, hogy a finn hackeretika lényege az új információkat átadni közösségi felhasználásra anyagi ellenszolgáltatás nélkül. Ugyancsak ezt a szemléletet igazolja a Linux-rendszer létrejötte is, amely nyitott alapú közösségi rendszer.

---

<sup>26</sup> In. Castells 249.

Fontos még azt is megjegyezni a finn hálózati kultúra sikereivel kapcsolatban, hogy a technológiai fejlődés szorosan hozzáfűződött a közösségi kultúra hagyományaihoz, és kifejeződött benne a szociális felelősség kérdése is, azaz a fejlődés lényege – és ez a legfontosabb etikai jellemző – nemcsak az önérdeket fejezi ki, hanem a társadalom egészének önzetlenségén alapuló, közös céljait is. Ehhez nagyban hozzájárult az is, hogy a finnek közösségi azonosságtudata nyitott, és nem feltételezi a kizárólagosságot más szemléletekkel szemben. A finn sikerek tanulságait Castells és Himanen a következőképpen jellemzi: a jóléti állam szemléletét a globális versenyképesség körülményei között kell összeegyeztetni az információs társadalommal; a különféle gazdasági és társadalmi szereplők között alapvető feltétel a rugalmas munkaszervezés megteremtése; a folyamatban az állam vezető szerepet vállal, de úgy, hogy minimális hivatali apparátust tart fenn, és a gazdaságban törvényekkel segíti elő a liberalizációt. Különös tekintettel figyelnek a nemzeti hagyományok megőrzésére, és az információs társadalomban minden állampolgárnak helye és szerepe van; a versenyképesség és termelékenység szervezésében kiemelkedő szerepet töltenek be a helyi önkormányzatok; a hackerek tudását egyetemi szinteken dolgozzák fel, és építik be a legújabb információs technológiákba. A fenti alapelvek eredményességét legfrappánsabban az a tény mutatja, hogy a 60-70 évvel ezelőtti fejletlen Finnország az ezredfordulóra a világ leginnovatívabb régióihoz zárkózott fel.

A két példa – a Cisco és a finn modell működése – megfelelően reprezentálja a hálózati kultúra hatékonyságát a globális, információs gazdaságban. Ennek jelentőségét Castells így foglalja össze: *“a hálózati vállalkozás a vállalkozás olyan speciális formája, amelynek eszközrendszerét önálló célrendszerek szegmentumainak metszéspontjai alkotják.* Ezek a célok, illetve eszközök a hálózattal szemben egyrészt önállóak, másrészt függenek is attól, továbbá részei lehetnek más hálózatoknak, s ennél fogva más célokra irányuló eszközrendszereknek is. Egy adott hálózat teljesítménye két alapvető tulajdonságtól függ: a hálózat elemei között létesített összeköttetések szorosságától, vagyis a hálózatnak attól a strukturális képességétől, hogy összetevői között biztosítani tudja a zajmentes kommunikációt; és *konzisztenciájától*, vagyis attól, hogy a hálózati célok és az egyes összetevők céljai milyen mértékig esnek egybe.”<sup>27</sup>

Mindennek igazi jelentősége az, hogy a korábbi ipari gazdaságok kultúrája beépült a hálózati rendszerekbe, és az innovatív tudás által létrehozott jeleket, jelrendszereket fogyasztói értékeként kínálják a piac jelenlegi szegmenseiben. Ezek a piacok – Castells értelmezésében – a következő

---

<sup>27</sup> In. Castells 251.

hálózati típusokra alapozódnak: 1. *beszállítói hálózatok*, amelyek szerződés alapján egy vezércég rendszerében futnak össze; 2. *termelői hálózatok*, amelyek a versenyben lévő különféle gyártók együttműködései alapján kapcsolódnak össze; 3. *ügyfélhálózatok*, amelyek a kül- és belföldi piacokon az elosztást szervezik különféle marketingeszközökkel; 4. *szabványkoalíciók*, amelyek egységes paraméterek alapján szervezik a termékek és technikák előállításait; 5. *technológiahálózatok*, amelyek a termékek előállítását a kutatásfejlesztéstől a tervezésen át a gyártásig rendszerezik.

Mindegyik hálózat magas szinten feltételezi a *kooperáció* szándékát és a *közös és kölcsönös stratégiát*, valamint a *koncentrációt*. Ezzel kapcsolatban Castells feltételezi azt, hogy *jelenkorunk legnagyobb szervezeti-gazdasági átrendeződése a multinacionális vállalatoktól a nemzetközi hálózatok felé mutat*. Fontos jellemző az is, hogy “A hálózatok általában aszimmetrikusak, de a hálózat egyes elemei aligha maradhatnak fenn a maguk erejéből, és még kevésbé erőltethetnék rá saját akaratukat másokra. A hálózat logikája erősebb, mint a hálózatban részt vevő erők. A kölcsönös függőség aszimmetriájában döntő fontosságúvá válik a bizonytalanság kezelése.”<sup>28</sup>

Mindennek jelentősége természetesen nemcsak a gazdasági műveletek és szolgáltatások világában jelentett forradalmi átalakulást, hanem a hálózati szemlélet és a globalizáció összefonódása újfajta civilizációs téteket is állít az ipari kor utáni emberiség elé.

Nyilvánvaló az, hogy az új kommunikációs technológiák új szerepeket kívánnak meg a politikai aktorok számára is. *A nagy sebességű kibocsátás- és átviteltechnológiák megváltoztatják az emberi közösségek hagyományaikhoz való viszonyát is*. Jelentősége van annak is, hogy a kommunikációs sebességek egyenlőtlenségei újfajta monopóliumokat alapozhatnak meg. Ezek lényeges elemei a politikai uralmak eszközeinek. Napjainkban az információ vált a *második, harmadik és negyedik ipari forradalom* legfontosabb forrásává. Ez kétirányú tendenciát implikál: *egyrészt lehetővé teszi a fejlett világokban élő emberek felszabadulását, másrészt magában rejtí a minden eddiginél nagyobb és hatékonyabb ellenőrzés lehetőségét is*. A hálózatipar etikai és gazdaságetikai problémái rámutatnak arra a problémára, hogy az információ korának társadalmi erkölcsi értékeit alávetik az adásvétel eszményének, azaz a totális globalizálódás totális piacosodást is jelent. Immáron egyre nehezebbé válik a társadalmi-közösségi kapcsolatoknak olyan felületeit érzékelni, amelyek mentesek a piaci gondolkodástól. Így jutottunk a világfalutól a planetáris városig. Vajon mi lesz a következő lépés? Talán a kozmoszváros?

---

<sup>28</sup> In. Castells 275.

## EUTÓPIA VAGY DISZTÓPIA? LEWIS MUMFORD MEGAPOLIS-KRITIKÁJA<sup>1</sup>

---

KOVÁCS GÁBOR

### EMBER ÉS MŰ

Lewis Mumford sokágú, számos területet felölelő gondolkodói működésének egyik legfontosabb témája a város – olyan toposz ez, amely – a holisztikus látásmód jegyében – egyfajta gyűjtőlencként, vagy közös perspektívaként funkcionál: egybefogja a kultúrkritikát, technológiatörténetet, civilizációtörténetet, várostörténetet, kultúrtörténetet, építészttörténetet és ökológiai utópiát. Történelmi korszakokon átívelő munkásságról van szó: ezen végigpillantva nem nehéz észrevenni, hogy az első világháború utáni fiatalkori írásoktól a 70-es évek vaskos, életmű-lezáró kötetéig Mumford valamilyen formában újra és újra visszatér a város-problematikához. Munkamódszere – mintegy organikus világgépének leképezéseként – egyfajta organikus építkezés. A fiatalkori művek gondolati horizontja – természetesen jelentékeny és fontos hangsúlyeltolódásokkal és módosulásokkal – nem változik meg radikális módon. Világképe szerves módon fejlődik, a kezdeti gondolati csírákból összetett struktúrák lesznek, amelyekben azonban mindig felismerhető az első ötlet. Jó példája ennek a megapolisz-kritika, amely már 1923-es, az utópiák történetét tárgyaló könyvének is alapmotívuma, s amely az 1938-as, *A városok kultúrája* (The Culture of Cities) című művében is ott van, hogy aztán az 1961-es nagy monográfiának – a magyarra is lefordított –, *A város a történelemben*-nek vezérszólama és konklúziója legyen.

Aligha lehetne nagyobb tévedést elkövetni, annál, hogy Mumfordot városgyűlölő gondolkodónak véljük. A valóság ugyanis ennek éppen az ellenkezője: egész életében a város, az emberléptékű város szenvedélyes szerelmese és a városi életforma elkötelezett híve. Ez személyes életében gyökeredzik. Életrajzának tanulsága szerint igen nagy hatással voltak rá azok a séták, amelyeket gyerekkorában anyai nagyapjával tett az éppen metropolisszá átlényező New York utcáin.

Mumford nagyváros-kritikája nem torkollik bukolikus utópiába: a városi életforma az általa fenntartott civilizációs javak nagyon is kívánatos a

---

<sup>1</sup> Az írás elkészítése során *felhasználtam Frankenstein-től a zöldekig – a gép és kritikusai* (Budapest, Liget, 2010.) című könyvem egy hosszabb tanulmányának (Az óriásgéptől a politechnikáig – Lewis Mumford technológiakritikája) gondolatmeneteit. KG.

számára. Ez nemcsak elméleti írásaiból, hanem gyakorlati, várostervező működéséből is kiderül. Mumford csatlakozik várostervezők egy csoportjához, akik a húszas évek elején megalapítják az Amerikai Regionális Tervezési Szövetséget (Regional Planning Association of America), amely az 1925 májusában New Yorkban tartott nemzetközi várostervezési konferencián kifejtett mainstream városfejlesztési modellel szemben kíván alternatívát nyújtani. Az általa kritizált elképzelés a hatékonyan működtetett modern megapolis azon technokrata koncepcióján nyugodott, amely nemigen törődik ennek lehetséges társadalmi árával, azzal, hogy a túlfejlődött nagyváros milyen hatást gyakorol saját ökológiai és kulturális környezetére, vagyis a várost övező régióra. Mumford és társai ezzel szemben a regionális szemléletből kiindulva egy olyan, a térbeli és közigazgatási decentralizációt és az ökológiai szempontokat szem előtt tartó urbanizációs fejlesztési folyamatot vizionálnak, amely a tágabb vidéken szétteríti a metropolis népességét, illetve az általa ellátott közigazgatási és kulturális funkciókat. Egy történelmileg valóban létező modellhez való visszanyúlásról van szó. Ez pedig a 19. századi új angliai kisváros, amely aztán az emberléptékű modern település archetípusaként, nagyon határozott kultúrkritikai kontextusban újra és újra felbukkan Mumford város-történeti műveiben. A vízió lényege egy alternatív modernitás gondolata,<sup>2</sup> a háború utáni *big business* világának és a hozzá társított profitközpontú hatékonyságkultusznak az elutasítása. Ennek hátterében az amerikai, Jeffersonra visszanyúló farmerdemokrácia, illetve az ebből kinövő demokratikus populizmus eszmeköre áll a kistulajdon favorizálásával és a helyi, részvételi demokrácia politikai ideáljával. A koncepció lényegi eleme a regeneráció gondolata, amelyben a konzervativizmusra jellemző tradícióisztelet az életformákkal való kísérletezés baloldali attitűdjével keveredik. A múlt értékeihez való visszanyúlás nem a mintául szolgáló múltbeli struktúra szolgai és anakronisztikus másolását, hanem a választott modellnek a jelen lehetőségeire és igényeire alapozott revitalizálását jelenti.

#### A KULTURÁLIS KONTEXTUS: AZ AMERIKAI SZÁZADFORDULÓS KULTÚRKRITIKA

Lewis Mumford a 20. századi amerikai kultúrkritika első hullámának legismertebb alakja,<sup>3</sup> valójában egy generáció képviselője, ám a többieket, – kivált-

---

<sup>2</sup> Thomas Rohkrämer: *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland, 1880-1933*. Paderborn, Schöningh, 1999.

<sup>3</sup> Lewis Mumford: *Sketches from Life. The Early Years*. New York, Dial Press, 1982, illetve Lewis Mumford: *My Works and Days: A Personal Chronicle*. New York–



képpen Európában – alig-alig ismerik. A *Fiatal Amerikaiak* csoportja ez: négy alkotó tartozik ide: Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank és Lewis Mumford.<sup>4</sup> Kultúrkritikájuk két forrásból táplálkozik: a romantikus antikapitalizmusból és a demokratikus amerikai populizmussal színezett republikanizmusból. Olyan angol viktoriánus, radikálisan antikapitalista szerzőkre kell itt gondolni, mint John Ruskin és William Morris,<sup>5</sup> továbbá az amerikai transzcendentalizmus filozófiájának képviselőire, Ralph Waldo Emerson-ra,<sup>6</sup> Henry Thoreau-ra, és Walt Whitmann-ra. A republikanizmus sokszálú hagyományából olyan gondolkodókra, mint Henry George, illetve az amerikai pragmatizmus vezető filozófusára, John Dewey-re.<sup>7</sup>

A 20. század elejének újvilágbeli kultúrkritikája a sajátos amerikai szituációból nő ki. Az USA a 19. század végére világhatalommá válik, a világháború előestéjére a brit birodalom legfőbb riválisaként, a 20. század potenciális szuperhatalmaként jelenik meg a nemzetközi politikában. Ezt az az elsőpró dinamizmus magyarázza, amely a 19. század harmincas éveiben meginduló elképesztő ütemű gazdasági fejlődésre és az európai bevándorlók tömegeire támaszkodik; az Unió eléri a Csendes-óceánt és az egykori 13 gyarmat kicsiny szövetsége a század végére kontinens méretű orszaggá duzzad. Ez a legkevésbé sem feszültségektől mentes folyamat. Az észak amerikai ipari kapitalizmusra épülő 'yenki' modell és a déli rabszolgatartó ültetvényes gazdálkodás közötti ellentét, az Unió és a Konföderáció konfliktusa az 1861-65 közötti amerikai polgárháborúban, csúcsosodik ki. Ez a történelem első modern, a gyáripar korszerű hadieszközeivel megívott technológiai tömegháborúja, az első világháború főpróbája.

A polgárháború azonban nemcsak az északi iparkapitalizmus győzelmét hozza a déli társadalmi berendezkedés fölött, történelmi értelemben is korszakhatár. Az 1865 utáni évtizedek szédületes ipari fejlődése a századfordulóra nyilvánvalóvá teszi, hogy a Jefferson-féle agrárdemokrácia ideálja, mint társadalmi program immáron végérvényesen a múlté: a farmerek Amerikáját a rablólovagok (robber barons) Amerikája váltja föl. Erre utalva írja Lewis

---

London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, róla szóló biográfia: D. L. Miller: *Lewis Mumford. A Life*. New York, Weidenfeld & Nicholson, 1989.

<sup>4</sup> Casey Nelson Blake: *Beloved Community. The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wycks Brooks, Waldo Frank and Lewis Mumford*. Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1990.

<sup>5</sup> Herbert L. Sussmann: *Victorians and the Machine. The Literary Response to Technology*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1968.

<sup>6</sup> Ralph Waldo Emerson: *The Transcendentalist* In. Ralph Waldo Emerson: *Essays and Belles Lettres. English Traits Representative Men & other Essays*, London-Toronto-New York, J. M. Dent & Sons–E. P. Dutton & Co., 1932, 342-357.

<sup>7</sup> Casey Nelson Blake: i. m. 3.

Mumford, azt, hogy a korábbi aranykort (golden age) elsöpörték a korlátozatlan kapitalizmus barna évtizedei (brown decades). A robbanásszerű modernizáció és a tömeges bevándorlás értelemszerűen társadalmi feszültségeket és identitásválságot indukál, ám itt teljesen más a helyzet, mint a századvég Európájában, mert a folyamatosan nyugatra tolódó *frontier*-vel együtt járó példátlan területnövekedés nemcsak a bevándorlók millióit szívja fel, hanem jelentősen tompítja a konfliktusokat is; az energiák ennek nyomán nem belső robbanásban vagy háborúban, hanem az óriási térségek kapitalista civilizációjának megteremtésében vezetődnek le.

Ez azonban a legkevésbé sem jelenti azt, hogy a modern nagyipari Amerika születése ne hozna magával súlyos válságjelenségeket. Ezek termik meg a 19. század végi amerikai agrárpopulizmust,<sup>8</sup> amely a trösztök és a bankok Amerikájának valóságával az emberléptékű, kisközösségi Amerika utópiáját állítja szembe. A 20. század elejének amerikai kultúrkritikája, ehhez a populista tradícióhoz is kapcsolódik. A *Fiatal Amerikaiak* generációja a hajdani tizenhárom gyarmat területén, az északkeleti partvidék Új-Angliájának kisvárosaiban, vagy New York kertvárosaiban tölti a gyerekkorát, saját bőrén megtapasztalva ennek az életformának eltűnését. Mindannyian a keleti part régi vágású viktoriánus polgárságának szülöttei, s így vagy úgy, de mindannyian megtapasztalják ennek a polgárságnak az eltűnésével együtt járó válságot, melyet személyes identitás- illetve értékválságként élnek át. Apáik 19. századi viktoriánus világképéhez és az őket felnevelő viktoriánus családi közeghez ambivalensen viszonyulnak: szenvednek ennek a közegnek a 19. századi irodalomból jól ismert prűderiájától, képmutatásától és erkölcsi kettős mércéjétől, miközben – úgy érzékelik, hogy az, ami az első világháború után elsodorja a képmutató apák civilizációját, embertelenebb és visszataszítóbb elődjénél.

A *big business* szemük láttára söpri el a viktoriánus polgári életformát és a hagyományos polgári egzisztenciát. Ez magyarázza a kapitalizmussal és a gépies életformával szembeni mély averziót. A mindent felzaboló üzlettel szemben a kultúrára apellálnak; ez főképpen az európai kultúra. Az általuk gyöckértelennek és múlt nélkülinek érzett amerikai kultúrával szemben az organikusnak és szervesnek látott európaiktól remélnék segítséget. Az amerikai tradícióból azokat a szerzőket tartják történelmi elődjüknek, egyben pedig követendő kulturális mintának, akik beilleszthetőek kultúrkritikai világképükbe: Emersont, Melville-t és Thoreau-t, azokat, akik egyén és közösség helyzetét egyformán problematikusnak látták koruk Amerikájában, Mumford – a tradíciót követve – maga is úgy véli, hogy a személyes önmegújításnak és

---

<sup>8</sup> Margaret Canovan: *Populism*. London–New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1981, 17–58.

a közösség kulturális regenerációjának egymást feltételező és egymást kölcsönösen erősítő folyamatnak kell lennie.<sup>9</sup>

Milyen elemeket tartanak figyelemreméltónak az európai kultúrából? Randolph Bourne a vallásos anarchista Tolsztojhoz nyúl vissza; úgy véli, hogy az amerikai kultúra revitalizálása a Tolsztoj által vízionált társadalmi forradalom révén lehetséges. A politikai radikalizmusa eszméi megalapozásához Nietzsche, Bergson és Schopenhauer gondolatait használja föl. Az Arisztotelész-féle barátság-koncepció szellemében egy olyan participatív demokráciát tart kívánatosnak, amelynek alapértékei az egyenlő státus, a kölcsönös tisztelet, a konszenzus, a közös érdek, a közvetlen, személyes viszony – egy olyan berendezkedés tehát, amely potenciális alternatíva lehetne a konfliktuális liberális demokráciával szemben. Erősen befolyásolja John Dewey-nek a *laissez faire* kapitalizmust bíráló pragmatizmusa és a személyes szabadságnak a gazdasági érdekérvényesítésre való korlátozását elutasító republikanizmusa.<sup>10</sup> Mély hatást gyakorol rá 1913-14-es európai körútja: hosszabb időt

---

<sup>9</sup> Casey Nelson Blake, i. m. 47.

<sup>10</sup> Casey Nelson Blake, i. m. 70. Dewey ugyanis erőteljesen bírálta a liberalizmusnak azt az emberképét, amely a szabadságot a veleszületett emberi jogok koncepciójával megalapozva elutasítja az állami beavatkozást:

„A klasszikus liberalizmus valóságos cáfolata tehát nem az „egyén” és „társadalom” fogalmain fordul meg.

Az igazi tévedés abban az elképzelésben rejlik, hogy az egyének olyan velükszülött eredeti hatalommal, szükségletekkel, jogokkal lennének felruházva, hogy nincsen másra szükség, mint az intézmények és törvények vonatkozásában eltávolítani azokat az akadályokat, amelyek útját állják az egyének természeti adottságai „szabad” játékának. Az akadályok eltávolítása valóban felszabadító hatást gyakorolt azokra az egyénekre, akik már megelőzőleg rendelkeztek olyan intellektuális és gazdasági eszközökkel, hogy a megváltozott társadalmi viszonyokat előnyükre fordíthatták. Az összes többieket viszont kiszolgáltatta azoknak a társadalmi viszonyoknak a kényére-kedvére, amelyeket az előnyös helyzetben levők felszabadított hatalma teremtett. Az az elképzelés, hogy emberek egyenlő szabadsággal cselekedhettek, mihelyt mindannyiukra ugyanazok a törvényes előírások vonatkoznak – tekintet nélkül azokra a különbségekre, amelyek neveltetésükben, a tőke feletti rendelkezésben és a társadalmi környezetnek a tulajdon intézménye által biztosított ellenőrzése terén közöttük fennállnak –, teljes abszurditás, amint a tények tanúsítják. Minthogy a nyilvános, tehát az effektív jogok és követelmények kölcsönhatások termékei, nem pedig az emberi természet eredeti és elszigetelt konstitúciójában vannak megalapozva, legyen ez erkölcsi vagy pszichológiai, az akadályok pusztá elhárítása nem elegendő. Az utóbbi csak olyan erőket és képességeket szabadít fel, amelyeket a történelem múltbeli véletlenei történetesen már kialakítottak. A „szabad” cselekvés katasztrófához vezet, ha a sokaságot vesszük figyelembe. Az egyetlen lehetséges intellektuális és gyakorlati következtetés, hogy a szabadság kivívása – ha úgy fogjuk fel, mint hatalmat arra, hogy választásunknak megfelelően cselekedjünk – a társadalmi berendezkedés pozitív és konstruktív változásaitól

tölt el Dániában, Angliában, Franciaországban, Németországban és Itáliában. Protestantizmuskritikájához és individualizmusbírálatához szocializmus és katolicizmus szintézisének gondolatát társítja: nem meglepő hát, hogy rátalál század eleji francia jobboldali radikalizmus vezéralakjára, Maurice Barres-re. Tisztában van Barres nézeteinek totalitárius aspektusaival, de úgy gondolja, hogy ezek semlegesíthetők William James pragmatizmusával és Walt Whitman demokratizmusával. Csodálja a francia kultúra organikus jellegét, kapitalizmussal szembeni fenntartásait és a paraszti katolicizmust. A katolicizmus számára mindenekelőtt közösségiséget jelentett, a hidegen racionális, gépszerű protestáns individualizmusból való lehetséges kivezető utat. A német kultúra ugyanakkor egyszerre vonzza és taszítja. Csodálja a német szervezőképességet és adminisztratív hatékonyságot, de taszítja a német militarizmus szelleme, és viszolygással töltik el az 1914 júliusában a háború mellett az utcákon tüntető tömegek. Egy jövőendő amerikai kulturális újjászületés számára az volna a legüdvösebb, ha valamiképpen ötvözni tudná a feminin jellegű francia kultúrát a maskulin jellegű némettel – véli.

Az amerikai kultúra legnagyobb szervi baja az, hogy az európaítól eltérően nem volt gyermekkora, emiatt aztán nem is tudott felnőtt kultúrává válni – vélekedik Randolph Brooks, miközben a felvilágosodott racionalitás gyökeretlen mivoltát bírálja. Meglátása szerint 19. század elejének Új-Anglia helyi kultúrája egy egységes amerikai kultúra potenciális kiindulópontja volt, ámde nem élte túl a vidéki társadalom összeomlását. Ugyan létrejött egy tösgyökeres amerikai filozófia, az Emerson nevéhez köthető transzcendentalizmus, ám az lemondott az eszmék és a társadalmi gyakorlat szintézisének lehetőségéről: ez az ellentét az éteri magasságokba emelkedő idealizmus és a pionírok és kereskedők társadalma között végül áthidalhatatlannak bizonyult.<sup>11</sup> Brooks szerint a széteső későközépkori puritanizmusból születő amerikai társadalom korrupt és dekadens; az értelem elválik az érzelemtől, a kultúra egy privilegizált osztály birtokába kerül, miközben elveszíti jelentőségét a hétköznapi élet számára. A jelen uralkodik a múlt felett, a gyakorlati életnek nincs semmiféle intellektuális és morális kerete. Amerika legnagyobb problémája a tradíciók hiánya. Márpedig tudatosan nemigen lehet amerikai tradíciót teremteni – mondja Brooks, aki a modern amerikai kultúra válságát a középkori holisztikus világkép összeomlásával magyarázza. Ismerős ez nagyon: a „minden egész összetört” érzése annak a *fin-de-siecle* pesszimiz-

---

függ.” John Dewey: *Filozófia és civilizáció*. Fordította Vajda Mihály. In. *Pragmatizmus*. Budapest, Gondolat, 1981, 497-498.

<sup>11</sup> Van Wyck Brooks: *The Vine of the Puritans*. In. Van Wyck Brooks: *The Early Years. A selection from His Works 1908-1921*. New York Harper & Row, 1968, idézi Casey Nelson Blake, i. m. 102..

musnak amerikai válfaja, amely uralja ezeknek az évtizedeknek az európai művészetét és filozófiáját<sup>12</sup>

Brooks szerint lehetséges kiutat kínál a századelő szocializmusa. Ezt nagy-britanniai útjának tapasztalatai alapján látja így. Itt találkozik a gazdag és ambivalens szigetországi baloldali tradícióval, amely a fabiánus szocializmustól, H. G. Wellstől, William Morrisig, John Ruskinig, Hilaire Belocig és Chestertonig terjedően számos irányt és személyt jelent. Míg a fabiánus szocializmus technokrata módon a felülről végrehajtott forradalom koncepciójából indul ki, amelyet az államhatalom eszközeivel egy felvilágosult elitnek kell végrehajtania, addig Ruskin és Morris – miként Tolsztoj is – a kisközösségek helyi társadalmának regenerációját tekinti alapkérdésnek. Ebből a heterogén tradícióból Brooks antimodernista és technokrata elemek sajátos ötvözetét keveri ki, középpontjában a modernitás szétfőrdözött emberi egyéniségének kritikájával, a modern 'mechanizált' életszemlélettel szembeni averzióval, a gépkorszak bírálatával, antikapitalizmussal és liberalizmus-kritikával. A *local couleur*-t a jeffersoni agrárdemokráciára visszanyúló amerikai populista republikanizmus és pragmatista filozófia adja.

Az USA belépése az első világháborúba döntő jelentőségű a 20. századi amerikai kultúrkritika első nemzedékének életében. Egy rövid időre, 1916–17-ben a *Seven Arts* című folyóirattal önálló orgánumhoz jutnak, lehetőséget kapva nézeteik szélesebb körben való megismertetésére, ám háborúellenes cikkeik miatt a militarista légkörben a szponzorok alig egy évvel az indulás után megszüntetik a támogatást, s a folyóirat megszűnik.<sup>13</sup> Valójában, a háborút eldöntő Amerikában, amely a földkerekség első számú hatalmává válik, egész egyszerűen elfogy körülöttük a levegő. A kérdés, hogy honnan indulhat ki egy kulturális regeneráció, amely alternatívát jelenthet a trösztök kapitalizmusával és a társadalmat bekebelező nagyipari életformával szemben, most különösen élessé válik. Egy alapvető ellentmondással kerül szembe az amerikai kultúrkritika. Ha elfogadják azt, hogy a decentralizált kisközösségek életformája immáron nem létező valóság, hanem megvalósítandó ideál, akkor egy felvilágosult elite vagy egy magányos prófétára várt a renováció feladata. Ez azonban gyöngíti a koncepció republikánus demokratizmusát, már csak azért is, mert az amerikai kultúrkritikától sem áll távol az elitizmus,

---

<sup>12</sup> Erre vonatkozóan: J. W. Burrow: *The Crisis of Reason. European Thought, 1848–1914*, New Haven & London, Yale University Press, 2000.

<sup>13</sup> Casey Nelson Blake, i. m. 170–171.

amely a kortárs európai gondolati irányoknak is alapvető jegye a két háború közötti évtizedekben, kiváltképpen Németországban.<sup>14</sup>

#### AZ UTÓPIA MINT A KÖZÖSSÉGI REGENERÁCIÓ ESZKÖZE

Ez a kontextusa Mumford 1923-as, *The Story of Utopias* címet viselő könyvének.<sup>15</sup> A történelemben utópiák és disztópiák harca folyik. A modern világ megvalósult disztópia. Ehhez a gondolathoz Mumford élete végéig ragaszkodik. Későbbi műveiben az újkorra teszi azt a fordulatot, amikor – egy másik, emberszabásúbb civilizáció lehetőségét magában hordozó középkori fejlődés zsákutcába futása után – a modern tudományra és technológiára alapozott hatalmi, az egész földkerekséget magának alávető olyan civilizáció épül ki;<sup>16</sup> ebben a természet és az emberi közösségek kizsákmányolása kéz a kézben jár. A teória körvonalai – ha számos ponton csak jelzésszerűen is – már ott vannak az Utópia-könyvben. Az utópiák történetén végigtekintve Mumford úgy találja, hogy a modern történelem egyik legnagyobb rákfénje a főváros-központú territorriális nemzetállam, amely kategorikusan szakított azzal az elgondolással, hogy az emberi közösségek lehetséges méreteit alapvetően megszabják annak a régiónak a földrajzi-ökológiai adottságai, amelyhez az illető közösségeknek alkalmazkodniuk kell. Az optimális keret a város-régió – a legtöbb utópia nem véletlenül indul ebből már az antik időktől fogva.

A cselekvést irányító gondolat alapvető történelmi mozgató erő – ezért fontosak az utópiák. Két fajtájuk van, a rossz valóságot jobbitani akaró rekonstrukciós utópia, illetve az attól elforduló menekülési utópia – ezek lehetséges orientációs pontok felmutatásával képesek az emberi cselekvés irányát és módját befolyásolni. Amire leginkább szükség van, az a 16. századtól domináns pozícióba kerülő instrumentalista gondolkodásmód korrekciója: a modern ember – a technológiai fejlődés bővületében – az eszközökből célokat konstruál, és mindinkább elfelejti föltenni a kérdést, hogy mind bonyolultabb gépi civilizációnak van-e valamilyen, saját magán túlmutató célja. Ilyenformán az utópiák valós funkciója a megvalósítandó célok megfogalmazása. Az emberi gondolat ugyanis intézményekben megtestesülve történelemformáló erővé válik. A modern történelem – korrigálandó –

---

<sup>14</sup> Erre vonatkozóan lásd: Walter Struve: *Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

<sup>15</sup> Lewis Mumford: *The Story of Utopias*. London–Calcutta–Sydney, George G. Harrap & Co. Ltd., 1923.

<sup>16</sup> Lewis Mumford: *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

mozgásirányai ugyancsak utópiákból – vagyis emberi ideákból – nőttek ki. Ezek kollektív negatív utópiák, vagy disztópiák, névtelen szerzőkkel. Mumford ezeket *idolum*nak nevezi, olyan koreszméknek, amely meghatározzák egy történelmi korszak domináns cselekvéstípusait, illetve az ezekre alapozott intézményeket. Utóbbiakat a beléjük vetett hit élteti, s ha ez elillan, az intézmény füstként illan el.<sup>17</sup> Mumford úgy érzékeli, hogy a nagy világégést követő válságnak pontosan ez a lényege: még megvannak a régi világ intézményei, ám már nemigen hisz bennük senki. Ha pedig ez így van, a megoldás kézenfekvő. Olyan új gondolatokra, új értékekre van szükség, amelyekre fűl lehet húzni új intézményeket. Szakítani kell egyfelől a nemzetállammal, másfelől az ahhoz kapcsolódó, patológikus módon túlbujánzó metropolisszal. Ennek lehetséges eszköze az a zöld utópia, amely – szakítva a régi utópiákra valóban nemegyszer jellemző elvontsággal és életidegenséggel – mindig a helyiből, a valóban létezőből indul ki. Éppen emiatt lehet a lehetséges változás kezdete, afféle archimedesi pont, amelyből ki lehet fordítani sarkaiból a világot. Mumford szerint ilyen jellegű változásra már volt példa: korunk hatalmi-gépi civilizációja földrajzilag ugyancsak egy kicsiny térségben, Angliában jelent meg, aztán onnan terjedt szét a földkerekségen. Miért ne lenne ez megismételhető? Miért ne terjedhetne szét a kezdetben kicsiny zöld közösségek hálózata, reményt adva az újrakezdéshez? Az Utópia-könyv tehát optimistán, a remény gesztusával zárul.

---

<sup>17</sup> U. o. 234.

# TÍPUSOK ÉS MODELLEK A TÁRSADALMAK TÖRTÉNETÉBEN

## JACOB BURCKHARDT ÉS A GÖRÖG POLISZ

---

KISS ENDRE

A mikor a polisz elméleti problematikáját *Jakob Burckhardt* történész tevékenységének médiumában közelítjük meg, több adósságot is teljesítünk. Részben bevonjuk Burckhardt életművét a filozófiailag addig többnyire csak a klasszikus idealizmus, vagy Nietzsche értelmezésében kialakított szövegösszefüggésekbe. Másfelől önálló lépéseket is teszünk Burckhardt történetírói diskurzusának értelmezésére, amely, mint minden nagy történész esetében, maga is eleve kivételes kvázi-filozófiai dimenziókkal rendelkezik.

Burckhardt átfogó görög kultúrtörténete 1898 és 1902 között poszt-humusz módon került kiadásra.<sup>1</sup> Mindez megnehezíti a recepció történeti megközelítését.

Burckhardt addig legmértékadóbb műve ugyanis, a reneszánsz kultúrtörténete 1860-ban jelent meg először, azaz megközelítőleg fél évszázaddal a görög kultúrtörténet előtt.<sup>2</sup>

A nagy történészek szellemi arculata sajátos elméleti helyi értékkel rendelkezik. A nagy történészek esetében természetesen olyanokról van szó, akik összefüggő befejezett műveket hagytak hátra, különleges helyet foglalnak el mind az emberiség történetére vonatkozó, mint pedig empirikus tényeket általánosító szemlélet megvilágításában. Összefoglaló munkáik intellektuális, szociális, politikai vagy kulturális jelentősége kettős státuszban jelenik meg. Egyfelől az empirikus megismerés eredményeit kell összefoglalóan általánosítaniuk, de ez az általánosítás, különösen akkor, ha a választott tárgy maga is komplex és interdiszciplináris megközelítést igényel, mindenképpen szert tesz *kvázi-teoretikus* jelentőségre, hiszen ilyen teoretikus erőfeszítések nélkül a történeti szintézis létrehozása el sem képzelhető. Kvázi-teoretikus mozzanatok nélkül történetírás nem lehetséges.

---

<sup>1</sup> Burckhardt, Jakob: *Griechische Kulturgeschichte*. Szerk. Johann Jakob, Oeri., 1-4. kötet. 1898-1902. Berlin, W. Spemann.

<sup>2</sup> Jacob Burckhardt: *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Ein Versuch. Basel, 1860, Schweighauser.



Egy interdiszciplináris alapokon álló szintézis ezen túl azonban annyiban is szert tesz kvázi-teoretikus státuszra, hogy annak eredményei az elméleti megközelítések számára is megkerülhetetlenné válnak. A történetfilozófiai megközelítésnek nem lehet például feladata az olasz reneszánsz historiográfiai feldolgozása, amiért is az olasz reneszánsz történetének elméleti alapon végbevitt történeti vizsgálata pozitív vagy negatív módon máris alakító részévé vált a későbbi teóriának.

*Valóban jelentős történészek spontán módon eleve szert is tettek valami-  
féle különleges elismertségre.* Ezt részben az eddigiekkel magyarázzuk (egy nagy összefoglalás mind a tudomány, mind a teória, mind pedig a társadalom oldaláról megkerülhetetlenné válik), de részben azzal is, hogy maga a társadalom, illetve a közvélemény önmagától is különleges figyelmet tanúsít a nagy történészek ítéletei iránt. Ezzel azt fejezi ki, hogy annak ellenére, hogy nem feltétlenül fogadja el egy-egy ilyen történész összes ítéletét, különlegesen plauzibilisnak, azaz hitelt érdemlőnek találja a nagy történész eredményeit, hiszen abból indul ki, hogy a nagy történész pozitív kutató munkával érte le eredményeit, *ítéletei tehát a legközelebb állnak a levéltárak és archívumok dokumentumaihoz.*

Burckhardt életműve különlegesen is kiélezi a történelem sajátos megismerési problémáját, mégpedig a történelmi (társadalomtörténeti) ideáltípusok és a történelmi valóság állandó kettősségének dilemmáját. *Igazi fundamentális problémáról van szó:* a történelemnek modellekkel, típusokkal, struktúrákkal kell dolgoznia, miközben a kezdet kezdetétől fogva maga a kutató számára is nyilvánvalónak kell lennie, hogy magának a történeti és társadalmi valóságnak egyáltalán nem szükséges és nem is lehetséges megfelelnie ennek a típusnak vagy struktúrának.

Éppen ebben a szükségszerű kettőségben fedezzük fel Burckhardt megismerési érdekének (*Erkenntnisinteresse*) egyik legsajátosabb vonását. Ő ugyanis szinte szélsőséges ellentéteket kreál kora elfogadott ideáltípusos ábrázolásai és saját önálló eredményei között. Kiélezi Burckhardt a tőle függetlenül is létező kettősséget minden értelmezés koherenciája és a tények ezer irányba szaladó valósága között. Az a különleges viszony is érvénybe lép, hogy a történésznek egyáltalán *nem kell minden esetben ki is fejeznie egy ilyen kritikai vagy dekonstruktív intenciót*, elegendő, ha csak a maga tényyszerű, objektív ábrázolásánál marad, hiszen aktuális közönsége ezt a diskurzust amúgy is, *önmagától is szembeállítja érvényes és ismert elméleti általánosításokkal.*

Burckhardt komoly, szeriöz objektivitással reflektálja (állítja szembe) ábrázolását elsősorban olyan felfogásokkal, amelyek elméleti vagy ideológiai ívekre mennek vissza. Ha a kifejezés nem lenne, megterhelve más irányú jelenkori képzettársításokkal, azt kellene mondanunk, hogy történeti ábrázolásai ebben az értelemben *dekonstruktívak*.

Az ideális típusok és a valóságos történelem eltéréseinek állandó érzékelése során Burckhardt a 19. század közepének konszolidált polgári világából egyszerre hátra- és előre mutató módon fejezi ki szemlélt valóságos történelmet.<sup>3</sup> Bizonyosra vehetjük, hogy Burckhardt elleplezni igyekszik saját, személyesnek mondható álláspontját, mégis kivehetjük ebből a magatartásból a 19. század pozitív és pozitivista, evolucionista és végső eredményében optimista pozitív történet szemléletének kritikáját.

A fiatal Nietzsche számára óriási és váratlan szellemi bátorítást jelentett két baseli professzortársa. Burckhardt mellett Bachofen érte el ugyanis a tudományosságnak (illetve a történettudománynak) azt a kiemelkedően új csúcst, amelyet figyelembe véve azután a maga *perspektivikus filozófiájával elindulhatott a pozitivista geneológia felé*.<sup>4</sup> Mind Burckhardt-ra, mind Bachofenre a legnagyobb mértékben vonatkozott, amit bevezetőnkben a nagy történetészek különleges, eredendően birtokolt kvázi-teoretikus jelentőségéről mondtunk. Bachofen, végső összegezésben, akár még ellentéte is lehet Burckhardt-nak, hiszen ugyancsak a 19. század konszolidált polgárság álláspontjáról, az európai kontinens előtt álló politikai, szociális és imperiális megrázkódtatásoktól eleve megkíméltnek tekinthető svájci kilátóból kitekintve éppen egy kiemelkedően konstruktív és pozitív korszakát és dimenzióját kelti életre az emberiség történelmének.

Burckhardt diskurzusa sajátos nyelvi alkotás is, amelyben személytelen személyesség uralkodik. Értékelő vagy ideológikus mozzanatok nem jelennek meg, személyes ítékezés sem, az ítélet benne foglaltatik a leírásban, tények sorakoznak egymás után. Ez a diskurzus mintha tudatosan akarná kikerülni azokat a viszonylagos végpontokat, amelyek mintegy már önmaguktól elméleti vagy kvázi-elméleti összegezéssé állhatnának össze.

---

<sup>3</sup> Ez a sajátos „megkímélt”, bizonyos értelemben nemcsak történelem-utáni, de történelmen kívüli vagy éppen „történelem feletti” pozíció mondatja Burckhardt-tal azt a figyelmeztetést, hogy az 1815 utáni hosszú európai békeidők könnyen elfeledtetik az emberiség „változó természetét”-t.

<sup>4</sup> Burckhardt módszere nagyon is elősegíthette a perspektivizmus optimumának felismerését. Burckhardt ugyan nem fedi fel kifejtett módon saját meghatározó történet-filozófiai perspektíváját, annyi azonban bizonyos, hogy ez a rejtett perspektíva egy perspektíva. i.m. 341.

Ha nyelvi-dramaturgiai formában nem is, de a szeriőz polgári retorika mögött erőteljes *stílus-keveredés* is munkál ebben a diskurzusban. Az emelkedett és az alantas, a tragikus és a komikus, a nemes és a közönséges látszólagos összefüggés nélkül váltják egymást.

Burckhardt annyira nem világítja meg saját elméleti, módszertani vagy más prioritásainak sajátosságait, hogy elrettentő erővel hat mindazokra, akik megpróbálnák történetírását elméletileg rendszerezni. Előszeretettel megfogalmazott nézetei alig rendezhetőek valamelyik irányba. Mentalitása is alig értelmezhető tiszta formában, miközben, kivételes nehézséggel jelenik meg a személyes és a tudományos mentalitás kettősségének dilemmája. Végtelen példaanyaggal sorolja az emberi történelem valóságos eseményeit, amelyekben a legfeltűnőbb átfogó mozzanat éppen az a távolság, amelyik a 19. század végleges magaslatára, az immár eseménytelenülé vált konszolidált világba ért történész és a valóságos történelem között feszül.

\* \* \*

Burckhardt a polisz alapmeghatározását Spárta és Athén összehasonlításával körvonalazza.

A „kevesek fölötti uralom a mindenki számára rendelkezésre álló szabadság birtokában”, az „alattvalók egyenrangúságán alapuló oligarchia” Athén számára elképzelhetetlen volt. Burckhardt Thuküdidészre is hivatkozik, de mindez számára egyben axióma is. A hatalmi rendszerek és a társadalom viszonyának fundamentuma, a demokrácia antropológiai alapja, hogy a szegényeknek legyen menedéke és a gazdagoknak legyen korlátja. Emberi alapszükségleteiről van szó, ami a görögöknél meghatározott formát öltött.

Az antropológiai alapzatot kettős mozgás jön létre: a polisz rendkívüli hatalma összekapcsolódott azzal, hogy a leggyengébb társadalmi szereplő is igényt támasztott arra, hogy részese legyen ennek a hatalomnak.

Így alakul ki az alapképlet, a démosz uralma, sokkal erősebb nyomással az egyén „testére és lelkére”, mint bármikor korábban. A démosz uralma nyugtalan és féltékeny.<sup>5</sup> Burckhardt maga is érinti a polisz és hadvezetés

---

<sup>5</sup> E „nyugtalan” és „féltékeny” uralom egyik legfontosabb tárgyi összetevője Burckhardt-nál az a pozitív megfigyelés, hogy a szegények és a gazdagok közötti különbségnek a munkavégzés útján való kiegyenlítése a görög poliszban nem volt lehetséges a „barbárság” összes változatának lenézése miatt. Ily módon a szegény a szavazatával szerzett jogot a tulajdon megszerzésének esélyére. A jogok egyenlősége a munka lenézésével párosult.

viszonyának az antik történelemből, filozófiából és irodalomból oly sokszor megvitatott iskolapéldáit: Marathonnál Arisztidész bölcsen átengedte az egyeduralmat Miltiádesznek, említi a cserépszavazás intézményét is. Szerinte az összes kiváló athéninek meg kellett járnia az i.e. 5. században a száműzetésnek ezt az útját. A befolyásos emberek száműzetéstől való félelmének motívuma Periklészt is foglalkoztatta, és alázatosabb magatartásra készítette.

Kezdetben szinte meglepően egyértelmű Burckhardt polisz-értelmezése. A legtökéletesebb polisz Spárta, ellensúlya az egész „másik” Görögországnak. A „sokat író” Athénal szemben a „nem író” Spárta áll szemben, a történeti források aránya nem egyenletesen oszlik meg.

A görög vándorlások korában Burckhardt a királyság intézményét átmenetinek tekinti, olyannak, amely elsősorban a vándorlások idején volt megfelelő. Bár a költészet és a mítosz Burckhardt szerint sokat tesz hozzá a királyi uralom hírnevéhez, a letelepedés idején a már fontos szerepet játszó arisztokrácia veszi át az uralmat. Értékelendő mozzanat, jóllehet éppen Burckhardt számára igen természetes lehetett, hogy a polisz, úgy is, mint a demokratikus államforma fő formája, állandó egységben és ellentétben, állandó dialektikus összehasonlításban és vetélkedésben létezik a másik két uralmi formával (a demosz uralmának korszakában éppen a demosz vonja magához mind a három hatalmi ágat).

Politikai, szociológiai, lélektani, gazdasági és szituatív elemek állandó egymásba való átmenete irányítja a politikai formák történetét. Burckhardtnak nemcsak számos alkalma lenne arra, hogy saját nevében politikai vagy ideológiai álláspontokat képviseljen, de a leírásnak szinte minden kiragadott rész-mozzanata is érv lehetne valamelyik politikai felfogás vagy ideológia mellett. Maga az egész folyamat azonban egyik felfogás mellett sem érvel.

Burckhardt történelemelmélete, s ezen belül az egyes kiválasztott problémák összefoglaló elméleti rekonstrukciója kivételesen nehéz vállalkozás. Mindegyik fejezet után jön egy másik, mindegyik történelmi epizód után ugyancsak, az egyik tirannus váltja a másikat, az egyik poliszról átváltunk egy másikra, maga a görög világ egésze is gyakran kerül összevetésre a kor többi birodalmával. Az állandó változékonyság egyre újabb történelmi változatokat produkál, amelyek összegezése könnyen kicsúszhat az értelmező kezéből. Mindez a korrekt történetírás lényegéből is fakad, amíg a másik oldalon Burckhardt a maga sajátos dikciójában, mai kifejezéssel élve, mintha egyenesen sportot űzne abból, hogy feltételezett értelmezőinek összegezni vágyó kísérletei alól kibújjon.

Ezzel alaposan feladja a leckét saját kortársainak is, akik a 19. század közepétől e század későbbi évtizedeiig előre haladva nagy kulturális és civilizatórikus összegezésben gondolkodtak. Ez a pontosan az a folyamat, amellyel egyébként a maga korában majdnem egyedül Burckhardt száll szembe. Ennek során a 19. század kultúrává és civilizációjává szublimálja az addigi történelmet, és végérvényesnek tűnő tartós szakadékkal választja el falat a 19. századi (de még nem modern) civilizációt és azt megelőző korábbi évszázadokat, amelyeknek ehhez civilizációval végérvényesen átítatott jelenhez képest óhatatlanul a barbárság egyes vonásait kell magukra öltetniük.

Az ideáltipikus Spárta legendája jóval túléli Spárta nagy korszakait. Ennek felismerése szinte a tudományelméleti tipizálás és a korai tudásszociológia közelébe juttatja Burckhardtot. Minél mélyebbre süllyed a valóságos Spárta, annál erősebbé vált a hatalmas Spárta kultusza. Az ideáltipizálás a spártai állam öncélúságát is felveti; Spárta önmaga kedvéért létezik, hiszen érületének az alávetettek elnyomása és a fölöttük való hatalom gyakorlása tölti ki teljes tartalmát. Megkockáztatjuk persze, hogy Burckhardt Spárta egy ezzel ellentétes értelmezését is hasonló rejtett kritikával fogadná. Ha ugyanis gondolatkísérletként azt tételeznénk fel, hogy Spárta nem öncélú volt és a mások fölötti hatalom gyakorlásának meghirdetett értékorientált céljai lettek volna, rejtett vagy nem rejtett kritikája e célokat is célba vette volna.

Ebben a megvilágításban relevánssá válhat az a hipotézis, hogy Burckhardt minden általánosítást magáról lerázó objektivitása történeti és történetfilozófiai érték-ellenességet takar, hiszen ugyanezt a magatartást tanúsítja az emberiség fénykorának tekintett itáliai reneszánszszal szemben is.

A kezdetben szingulárisnak elismert Spárta életének elemzése, szigorúan objektív módon, a teljesítmény elismerésekor generálódó értékek relativizálására, ha éppen nem lerombolására irányul. A spártai nevelés másik oldala volt például az, hogy az emberek sohasem voltak (maradhattak) kormányzás és felügyelet nélkül. Spárta erőteljesen szabályozta a halottak fölötti gyászt, korlátozta a háborús veszteségekről terjedő információkat, előírt érzelmek indukálásával idézte elő a gyász kívánatos formáit.

Ha imént a tudományelméleti és a tudásszociológia dimenziók felbukkanást feltételeztük, úgy most nem csak a modern társadalomlélektan, de a modern manipuláció és hatalomelmélet elemei is körvonalazódhatnak. A halottaknak a városokban való eltemetésével ugyancsak a militarizáció teljességét próbálták megvalósítani.

A különlegesnek és ideáltipikusnak felismert Spárta tehát nagy mértékben relativizálódhat is. Az öncélúság kikezdi, ha éppen nem rombolja le a

korabeli olvasó spontán tiszteletét. Ugyanezzel az objektivitással azonban Burckhardt még ennél is tovább megy.

Spárta valóságos politikai szerkezetét úgy mutatja meg, amelyben állandó rejtett vagy nem is rejtett harc folyik a politikai hatalomért, amely harc ahhoz képest különösen is bizonytalan kimenetelű, amennyire Spárta homogén koherens és kivételesen erős államiságát az iméntiekben maga Burckhardt jellemezte.

Nem könnyű ellenőrizni Burckhardt differenciált társadalmelemzéseinek valóságos háttérét. Az elit állandóan harcban áll az egyenlők tömegével miközben a demográfia állandóan változtatja ezeket az erőviszonyokat. Állandó harc folyik a polisz újjászervezéséért, miközben az elitnek állandó engedményeket kell tennie a rabszolgák és az idegenek, így a metoikoszok különféle csoportjainak, miközben állandóan csökken a szabad polgárok száma.

Az objektív elemzés tehát a homogén és koherens minta-polisz Spártából egy olyan politikai szerkezet körvonalaihoz jut el, amelyik mintha egy tűzhányó tetején ült volna, s létét állandó politikai lépésekkel volt képes csak meghosszabbítani. A politikai körforgásban mindenki válhat rabszolgává, amivel Burckhardt az úr-szolga viszony végtelen problémakörébe is belép. A társadalmi küzdelmek, amelyek erősen emlékeztetnek a későbbi osztályharcokra, éppen Spártában dűlnak, azaz éppen itt néz szembe az elit az állandó megsemmisülés veszélyével. Mindezzel a helyzettel, amelynek elemeit Burckhardt a már jelzett objektivitással tekinti át, összekapcsolódnak természetesen a városállamok állandó egymással folytatott harcai, szövetségei vagy az olyan horderejű lépések is, mint a perzsákkal való szövetség mérlegelése.

A történeti eseményeket egymás után hol a megsemmisülés szélére sodorják, hol pedig ismét a hegemonia közelébe juttatják Spártát. A magántulajdon iránti vágy Burckhardt szerint a későbbiekben aláássa az addigi politikai küldetéstudatot, amely azonban szintén nem erkölcsi tanulság Burckhardt számára, csak történelmi fejezet.<sup>6</sup>

Feltűnik, mekkora súlyt fektet Burckhardt mindvégig az elit számszerű csökkenésére, időszámításunk előtt 400 táján az elit létszámát már csupán a lakosság egy százalékaiban látja. Miközben az elit fizikai ereje gyengül, az elit iránti gyűlölet növekszik. Spárta sem lesz kivétel az alól, hogy egy állam és egy társadalom máról holnapra összeomolhat.

---

<sup>6</sup> Érdekes ellenpólusa ennek a mozzanatnak, hogy Burckhardt korábban elég világosan és sokrétűen mutatja fel azokat a politikai mozzanatokat, amelyekkel egy éppen erős pozícióban lévő elit gazdaságilag képes elvonni a polgárok anyagi javait.

Burckhardt érinti az olimpiát, érinti a munkavégzés, illetve a fizikai munkát elutasító szabad életforma kettősségét, ami azonban nem egészül ki valamilyen olyan kulturális összegezéssel, amely elégséges lehetett volna a politikai forrandóság ellensúlyozására.

Önálló fejezet Nietzsche görögség-képének és Burckhardt polisz-értelmezésnek kapcsolata. Nietzsche egész filozófiája (miközben számos dolgot tanul Burckhardt-tól) következetes rejtett polémiát folytat Burckhardt-tal szemben. Ez a polémia nem tárható fel összes összetevőjében, hiszen maga az alapjául szolgáló burckhardt-i történet szemlélet sem összegezhető közvetlenül. Nietzsche *konzervatív*nak tartja Burckhardtot, aki ugyan nem szegül szembe nyíltan sem a romantikus történelemfilozófiákkal, sem a hegeli típusú fejlődéelmélettel, sem pedig korának számos evolúciós vagy liberális elméletével, viszont előszeretettel választja ki az emberiség történelmének egyes nagy korszakait arra, hogy azokon mutassa be a politikai küzdelem szükségszerű meghatározottságát, a társadalom szükségszerű antagonizmusát, a politikai hatalom oszthatatlanságát, amik minden társadalom feje fölé egyként illesztik a politikai és a történelmi fátum örök Damoklész-kardját. Nietzsche végső gondolata minden bizonnyal összefoglalható abban, hogy – saját szavainkkal kifejezve – lehetséges, hogy Burckhardt amúgy nehezen rekonstruálható történet szemléletének igaza van, még sincs joga senkinek, Burckhardtnak sem, ahhoz, hogy elvegye az egyre újabb ifjú nemzedékek történelmi optimizmusát.

Burckhardt kiemelkedő történelmi kultúrája nem olvasztható bele a későbbi elméleti vagy szociológia megközelítések egyikébe sem. Leírásaiban játszi könnyedséggel emelkedik az ideális típusok megalkotásának magaslataira (közel Max *Weber*hez), lényeglátása állandóan *Hegel* közelébe jár, amellyel a valóságos történelmi erők valóságos játékaként mutatja fel a történelmet. Az elismerésért vívott harc hegeli elemének állandó megközelítése is visszatérő tulajdonsága, de gyakran jár Marx közelében is, hiszen szemlélete nemcsak annak sematikusabb osztályharc-leírásaira, de a bonapartizmus-elmélet differenciált társadalom képére is emlékeztet.<sup>7</sup> Ezek a pozíciók Burckhardt-ot magát is ahhoz a Spártához közelítik, amit maga Burckhardt jellemzett úgy, hogy arra az említett „öncélúság” jellemző és elzárkózik saját lényegének megmutatása elől.

Gondolkodásának pozitív kereteit nem rombolja le a negatív mozzanatok ábrázolása, s még arra is ügyel, hogy az olvasó ne is tudjon könnyen

---

<sup>7</sup> Burckhardt nem egy helyen használja is az „osztályharc” fogalmát, s minden a szövegösszefüggésnek megfelelő helyen kitér a szocializmus értékelésére is.

választani.<sup>8</sup> Burckhardt konzervativizmusa mögött olyan nihilizmus húzódik meg, amelyik az ábrázolt objektív események sorozatában nem lát érték-akkumulációt, s a társadalmat ezért abban az értelemben második természetnek tartja, hogy az is saját törvényeinek engedve valóságos erők valóságos játékának lesz objektuma. A nagy birodalmak kiépülése előtti korszakokra megengedő módon azonban ismét bizonyosra veszi, hogy a demokrácia valamelyik formája vissza tud térni.

Feltételezett nihilizmusa, igazi érdeklődése végül is, alig felismerhető módon, egyáltalán nem objektív történelmi folyamatokra, de ezek mögött azokra a mechanizmusokra irányul, amelyek valamely történelmi korszaknak valamely különlegesen pozitív képét alakították ki az emberiség tudatában. S erre nem csak az olasz reneszánsz a példa, amelynek különleges hírneve mögött Burckhardt a kor összes borzalmát felsorakoztatja, de Athén és Spárta is.

Értelmezése ezen a ponton váratlanul igen konkréttá válik. Athén a későbbi fejlődés során a római phil-hellenizmus különleges kegyeit élvezte, amelyet a görög tanítók és írásművek valóságos államként és életként csöpögtettek szüntelenül a római társadalomba. Magyarázó értelmezése szerint a dicsvágy a görög nemzet egyik olyan misztériuma, amely őt más népektől megkülönbözteti. Amikorra Spártában azonban kicsúszik a dörög kezéből már a tulajdon és az állam, addigra a régi spártaiak pompázatos képe megingathatatlan csillogással ragyogott a görög égbolton és mélyen bele is ivódott az emberek életébe.

Spárta és a polisz tárgyalásakor természetesen merül fel a nagy személyiség, illetve a történelmi kiválóság kérdése. Mivel Burckhardt ezt éppen a polisz összefüggésében nem tárgyalja, tanulmányunknak ezen a helyén, azaz a csillogó történelmi látszatok és a valóság szembesítésekor, térünk vissza erre a kérdésre. Burckhardt igen sokat foglalkozik a nagy személyiség, az emberi nagyság kérdésével (ebben Nietzsche igazi partnere). Úgy foglalhatnánk össze álláspontját, hogy az igazi emberi nagyság és alkotás igen ritka jelenség, az emberi nagyság tisztelete (az újabb irodalomtudomány problematikus megfogalmazása szerint: „kultusza”) azonban valóságos igény, társadalmi szükséglet. Azaz olyan, mint a nem valóságos Athén vagy a nem valóságos Spárta.

---

<sup>8</sup> Ha például a Spárta-elemzés szövegét alaposan elolvastatnánk 100 emberrel, igen sokan tekintenék ezt az elemzést egyértelműen apologetikusnak, de igen sokan szélsőségesen kritikusnak is.



Nem foglalunk állást abban a kérdésben, hogy Burckhardt-nak ezek a végső állásfoglalásai helyesek-e vagy sem. Elméletellenességével szinte maga tiltja meg az ilyen állásfoglalást. Semmiképpen nem gondoljuk, hogy a történelem a véres valóság és a fényes mítoszok kettősségében létezik (vagy legalábbis így létezik „főképpen”, netán „kizárólagosan”). Annyiban azonban mindenképpen tanulságos Burckhardt állásfoglalása, hogy a 20. századra, majd a mi korunkra is hatottak (még csak nem is kis számban) olyan fényes történelmi mítoszok, amelyeknek nem volt meg a maguk valóságos alapja.

## A JÓ POLGÁR

KISSNÉ NOVÁK ÉVA

A jó polgár értsen mind a vezetéshez, mind az engedelmességhez, és képes is legyen rá, s éppen ez a polgárerény, hogy mind a kettőhöz értve tudja vezetni a szabad embereket.”<sup>1</sup>

Ezt a mondatot Arisztotelész *Politika* című művéből idéztem. A mondat nem szorul értelmezésre, de Arisztotelész szükségét érzi, hogy a legfontosabb polgárerényeket megemlítsé. Így pl. a józanságot, igazságosságot, a megfontoltságot, majd végig gondolja és gondoltatja az olvasóval, hogy vajon a kézművesek, a felszabadítottak, a bér munkások is rendelkeznek ezekkel az erényekkel. Az akkor létező görög városállamok gyakorlatát vizsgálva megállapítja, hogy ezek a derék ember erényei is, és az ilyen erényekkel rendelkező ember egyes államokban polgárnak minősül és vezetőnek választható, „míg másokban – ezeket hívjuk arisztokratikusnak – ez nem elégséges”.

A polgárerények között előkelő helyet foglal el a bölcsesség. Mint tudjuk a négy kardinális erény a görög filozófiában a bölcsesség, a bátorság, a mértékletesség és az igazságosság. Szókratész a védőbeszédében hangsúlyozza, hogy küldetésének tekinti az athéniaiak és főleg az ifjak nevelését, ezért fogalmaz így: „... akivel csak éppen találkozom közületek, a szokott módon eképen szólva hozzá: Ejnye, te legderekabb ember, athéni polgár vagy, a bölcsességben és hatalomban legnagyobb és legkiválóbb város polgára; nem szégyelled hát, hogy mindig csak a vagyoned lehet a legnagyobb gyarapítására van gondod, meg hírnevedre, megbecsültetésedre, de a belátásról, az igazságról és arról, hogy a lelkedet a lehető legjobbra tedd nem is gondoskodik, nem is gondolkodik?”<sup>2</sup> Sokkal fontosabb ugyanis a lelkünkel való törődés, mint a vagyonunkkal, hiszen „nem a vagyonból lesz az erény, hanem az erényből a vagyon és minden más a jó ember számára, a magánéletben is, a közéletben is.”<sup>3</sup> Az athéni demokráciában valóban a polgár, állampolgár olyan szabad embert jelentett, akinek joga és lehetősége volt részt venni a népgyűléseken, szavazni a polisz ügyeiben, dönteni az ott felvetődött kérdésekről. (Mint tudjuk Szókratészt is az athéni férfiak népgyűlése ítélte halálra szótöbbséggel.)

<sup>1</sup> Arisztotelész: *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1969. 16.

<sup>2</sup> Platón: *Szókratész védőbeszéde*, In. Platón Összes Művei I. kötet Európa Kiadó, 1984. 422.

<sup>3</sup> U.o.

A római polgár kissé eltérő tartalmat hordoz. A latin *civis* szó tehető jómódú gazdát vagy iparost jelent. Ez a jelentés elsősorban a Rómában élő szabadokra vonatkozott, akikre érvényes volt a római jog annak minden elemével együtt. Beleszólhattak az állam ügyeibe, szavazati joggal rendelkeztek, joguk volt továbbá birtokszerzéshez, fellebezéshez, hivatalviseléshez, házasodáshoz, stb. Azt mondhatnánk, hogy szuverén polgárok voltak.

Középkorban az egyre szaporodó és növekvő városok lakóit illette meg a polgár megnevezés, akik gyakorta a volt földesúr, a lovagok elől menekültek a viszonylagos szabadságot biztosító városokba. Ők a megélhetésüket már nem a föld és annak művelése révén igyekeztek biztosítani, hanem valamilyen mesterségbeli tudás megszerzésére, és ezáltal mind tökéletesebb munkavégzésre töredek. Tudásukat, ismereteiket, képzügyességüket, megszerzett tapasztalataikat fordították szembe a természet nyers erőivel, s váltak a városok megbecsült polgáraivá. Jogaik védelmében céhekbe tömörültek, amelyek egyszerre voltak erős szakmai szervezetek, és egyúttal a város életének, fejlődésének, sőt védelmének is jelentős egységei.<sup>4</sup> A céhek maguk őrizték gondosan jó hírüket, ügyeltek a munkájuk színvonalra, az általuk készített dolgok jó minőségére. Egy céh tagjává válni, ott mester címet szerezni komoly rangot jelentett, és valóban kitüntetett szakértelmet igényelt. A céhek saját kasszával rendelkeztek, belső törvényeik voltak, amelyek azt hivatottak biztosítani, hogy a hozzájuk tartozó emberek és az általuk végzett munkák egyaránt a céh jó hírnevét öregbítsék. A városok maguk is óvták saját céheiket és természetesen polgáraikat is. Nagyon különböző formáit találjuk ennek, ha a korai középkorban kutatjuk a polgári lét körülményeit és formáit. A polgár számára már nem a történelminek tekinthető név, az adott szó volt a gazdálkodás meghatározó alapja, hanem a szerződés, amelynek írott betűit mindkét fél betartotta és betartatta. Nem kell feltétlenül a középkori dokumentumokat tanulmányozni, hiszen az ezek ismeretében született szépirodalmi alkotások is számtalan példával szolgálnak. Gondoljunk csak Shakespeare *Velencei kalmárjára*, amelyben Antonio a szó szerint saját húsát kockáztatva ígéri a szerződésben, hogy ha adósságát a kikötött időig nem tudja visszafizetni, akkor Schylock egy font húst kivághat a testéből. Ez a történet azért is figyelemre méltó, mert arra is példát kapunk, hogy a városállam milyen módon védi a maga polgárait. A darab drámai csúcspontján tudjuk meg, hogy Velence törvénye szerint, aki a város polgárának vérért ontja, az maga is halállal lakol. De említhetjük Mikszáth *Fekete város* című regényét, amely

---

<sup>4</sup> Patinás régi városok helyenként még ma is őrzik a különböző céhek bástyáit, utalva arra a meghatározó szerepre, amelyet a céhek a maguk fénykorában a város védelmében betöltöttek. Pl. Kolozsvárott még áll a szabók bástyája

Lőcse város sajátos törvényeiről ad képet, vagy Szabó Magda több írását (regényt, drámát) amely Debrecen törvényeit, szellemét örökíti meg.

A városok és a polgárosodásban élen járó területek voltak a korabeli Magyarországon a legfogékonyabbak a reformáció gondolatosságára.<sup>5</sup> A reformáció, amely mind teológiájában, mind annak gyakorlati következményeiben a gondolkodó, szabad polgár önállóságára, szigorú erényeire, öntudatára, szorgalmára és hitére épült, elsősorban azokban az országokban vagy országrészekben terjedt, ahol jelentős gazdasági fejlődés volt tapasztalható. Fogalmazhatjuk ezt úgy – tudatában a probléma leegyszerűsítésének – ahol a polgárosodás az élet sok területén – ipar és kereskedelem fejlődése, városiasodás, iskolák alapítása, tudományos kutatási központok létrejötte stb. – látható eredményeket produkált. Így nem tekinthető véletlennek, hogy Magyarországon, Erdélyben és a Felvidéken jöttek létre kálvinista, lutheránus gyülekezetek, és az sem, hogy az egyetlen magyar alapítású vallás követői az unitárius hívők is Erdélyben alakították meg gyülekezeteiket, és hozták létre templomaikat. A méltán híres tordai országgyűlés (1568), mely először mondta ki a felekezetek egyenlőségének elvét jeles bizonyítéka ennek a folyamatnak.

A 16. századtól láthatóan nőtt a polgárok számbeli aránya, gazdagsága és jelentősége. A középkori polgár főleg saját városának a polgára, de az iparosodás, és főként a kereskedelem, a pénzforgalom következtében a polgárság szerepe, funkciói az állam egésze szempontjából is mind fontosabb lett. Az államnak szüksége volt a polgárság pénzére. Erre bájos példa: Szamosújvár örmény kereskedői I. Ferenc császárnak nyújtottak anyagi támogatást 1806-ban, amelynek fejében egy igen értékes festményt<sup>6</sup> kapott a város örmény temploma, mivel a császár nem tudta megadni a kapott hitelt. A feudális hatalom talán a régi rendet támogatta volna, de nem nélkülözhetette a polgárság anyagi támogatását.

Az újkor polgári filozófiáinak meghatározó szerepe volt ebben a folyamatban. Az egyenlőség gondolatának első megfogalmazásai támogatták a polgárság törekvéseit a tudás megszerzésére, a hatalom működésének megértésére. Az a gondolat, hogy pl. a megismerés tekintetében egyenlő esélyeink vannak – emlékezzünk Descartes írásaira! –, minden bizonnyal jelentős lépés. Ezért volt kulcskérdése a 16-17. századnak a megismerés lehetőségének, módszereinek, az igazsághoz vezető útnak a feltárása. Az ún. társadalmi szerződés elméletek is arról tanúskodnak, hogy a kor polgárát komolyan

---

<sup>5</sup> Lásd erről Max Weber: *A protestantizmus avagy a kapitalizmus szelleme* című művét!

<sup>6</sup> Hans Holbein vagy Rubens egy festményét.

érdekelte, hogy miként jött létre az állam, és egyfajta legitimációt jelentett a feltételezés, hogy a szerződés kötésénél mindenki ott volt<sup>7</sup>.

Formálódik az a meggyőződés, hogy a polgár, aki jövedelemmel rendelkezik, aki adót fizet, az részese kell, hogy legyen a hatalomnak, mert képes felelős döntéseket hozni. Ha visszagondolunk a szerződéselméletekre Hobbes-tól Spinozán keresztül Locke és Rousseau-ig, akkor elég világosan kirajzolódik ez a folyamat. Ebben a különböző nagy formátumú történelmi események (pl. az angol vagy a francia forradalom, Napoleon császársága és főleg a *Code Napoleon* megjelenése) katalizátorként működtek közre. Természetesen nem vállalkozhatunk arra, hogy ezt akárcsak vázlatosan is áttekintsük. Előadásomban magának a polgár szónak jelentésváltozásait igyekszem nyomon követni ügyelve ennek erkölcsi tartalmára is.

Nem választható el ez a folyamat a nemzet fogalmának alakulásától, illetve magának a nemzetállamoknak a formálódásától. Nem feladatunk elemezni ezt a hosszú és ellenmondásokkal terhelt folyamatot, hisz tudjuk, hogy Európa szinte minden országában gazdaságilag, politikailag, vallásilag, nyelviileg széttagolt kisebb-nagyobb fejedelemségekből, királyságokból, országokból jöttek létre egy hosszú vajúdási folyamat végén az un. nemzetállamok, amelyek napjainkig magukon viselik megszületésük következményeit. Az azonban állítható, hogy a polgárság ebben történelmi menetelésben jelentős szerepet játszott. Tevékenysége, érdekei, hazai és nemzetközi kapcsolatai arra készítettek, hogy segítse azt a folyamatot, amelynek eredményeként biztonságban kereskedhet, ipart űzhet, befektetheti a pénzét mind szélesebb körben és területen. Ennek egyik jól kitapintható jelét képezi a nemzeti nyelvért, és kultúráért folyó küzdelem. Kelet-európai és így magyar sajátosság is, hogy nálunk még ennek a folyamatnak az élén is a haladó nemesség állt. Közismert tény (tényleg az, vajon a jelenlegi iskolások is így tudják?!), hogy nálunk egy lassú és megkésett polgárosodási folyamat zajlott, amely a reformkorral vette kezdetét és szorosan összekapcsolódott a nemzeti függetlenség gondolatával. „Jelszavaink valának haza és haladás” –írja Kölcsey Ferenc. Ez a fejlődés azonban 1849-el elbukott és csak a kiegyezés után kapott új lendületet. Ehhez azonban nem állt rendelkezésre sem elegendő tőke a magyar gazdaságban, sem elégséges képzett, hozzáértő polgár és munkaerő<sup>8</sup>. A magyar

---

<sup>7</sup> „... minden hatalmat egyetlen személyre vagy olyan gyülekezetre ruházunk át, amely akaratomat szótöbbséggel egyetlen akarattá alakíthatja át... mintha mindenki mindenkinek ezt mondta volna felhatalmazom ezt az embert vagy ezt a gyülekezetet, ráruházván azt a jogot, hogy kormányozzon engem, feltéve, hogy te is ráruházod ezt a jogot, és minden cselekedetére felhatalmazást adsz.” Hobbes: *Leviatan*, Magyar Helikon, 1970. 148-149.

<sup>8</sup> Emlékezzünk Széchenyi István munkásságára!

polgárosodás meghatározó szereplői a monarchia fejlettebb területeiről érkeztek. A befektetők, a tőke tulajdonosai, sőt velük együtt a képzett munkások is idegen nemzetek polgáraiként érkeztek ide hozzánk. Ezt fogalmazta úgy Szűcs Jenő, hogy a magyar polgárosodás „nem szerves fejlődés” révén jött létre<sup>9</sup>. Ez az idegen eredetű polgárság meglehetősen gyorsan asszimilálódott és nemcsak a gazdasági élet korábban nem látott fellendülését hozta létre, de a kultúra területén is látványos eredményeket hozott. A polgár mégis valahogyan idegen test maradt a magyar hazában. Márai sorait idézem: „...polgárnak lenni a szó nyugati értelmében más, mint polgárnak lenni odahaza... nemcsak a négy szoba teszi meg... Goethe összes művei a könyvszekrényben, meg a finom úri társalgás, Ovidius és Tacitus műveinek az ismerete... Zavartan éreztük, hogy polgárnak lenni nem egészen ugyanaz Nantes-ben, mint Kassán – mi odafent, a mi nagy urbanitású felvidéki városainkban, valahogy kínos-lelkiismeretesen voltunk polgárok, úgy iparkodtunk, mint az eminens diákok, valósággal szorgalmi feladatokat végeztünk polgáriasságból, ernyedetlenül civilizálódtunk.”<sup>10</sup>

Ez a polgárság sokkal nagyobb készséget mutatott a magyar tudomány és kultúra fejlesztésének ügyében, mint a törzsökös nemesség. A nemzeti jelleget és a tradíciókat féltő magyar értelmiség mégis gyanakvással figyelte ezt a tevékenységet és már a 30-as években elkezdődött egy sajátos polémia, amely az urbánusok és népiek vitájaként manifesztálódott. Eredetileg irodalmi vitaként indult, amelyben magyar kultúra legjobbjai vettek részt.<sup>11</sup> Ez a értelmiségiek között folyó szellemi párbaj drámai módon találkozott a 30-as években felerősödő fajelmélettel. Az urbánusok a polgári haladás, a szabadság, a liberalizmus eszméit képviselték, a népiek féltve nemzeti értéinket, kultúránkat a polgárosodás sajátos magyar útját keresték. Ennek folytatását valamennyien ismerjük. Témánk szempontjából csak azt emelném ki, hogy ez a szembenállás nem zárult le a háború pusztításaival, az emberi áldozatok tömegével. A vita az ellentétes, sőt ellenséges álláspontok között tovább folytatódott részben a kultúra alkotásairól folyó polémiákban, gyakran félig rejtett félig nyílt politikai diskurzusokban. Tanulságos ebből a szempontból is olvasni Szegedi-Maszák Mihály tanulmányát.<sup>12</sup> Országunkban az egyes

---

<sup>9</sup> Szűcs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*, Magvető Kiadó, Budapest 1983.

<sup>10</sup> Márai Sándor: *Egy polgár vallomásai*, Vörösvári Publishing Co.Ltd Toronto, 1990. 191.

<sup>11</sup> A népiek oldalán Németh László, Illyés Gyula, Erdei Ferenc, az urbánusok között pl. Kosztolányi, Karinthy.

<sup>12</sup> Lásd Szegedi-Maszák Mihály: *A magyar irodalom története III.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1997.

történeti eseményekről, azok megítéléséről folyó viták nem a tudomány nagy kérdéseinek elméleti tisztázását hivatottak elősegíteni, miként pl. az emigrációban született irodalmi alkotások megítélése sem hermeneutikai vagy esztétikai probléma, hanem mindegyik politikai állásfoglalás, amelynek mélyén a polgárosodáshoz való ambivalens viszonyunk található. A II. világháború után a polgár nálunk szitokszó lett, jelzős alakja a polgári vagy a kispolgári már magában hordta a lebecsülést, a lesújtó kritikát. Az ötvenes években a polgár szó jelentéséből minden pozitív tartalmat (pl. műveltség, nyelvek ismerete, kulturális nyitottság stb.) kimostak.

E hányatott sorsú fogalom a rendszerváltáskor került be újra a köztudatba. Láthatóak voltak a tévében polgári otthonok, melyekben figyelemre méltó könyvtárak voltak, kiderült, hogy e társadalmi rend (Max Weber) vagy osztály (Marx) tagjai olyan szakértelemmel, kultúrával rendelkeznek, melyekre a változások helyes irányba tereléséhez nagy szükség van. Figyelmet, szerepet és pozíciókat kaptak. A népiek Lakiteleken formálták a jövőképet. Emlékeztetes, hogy a polgár szót ekkor még egyetlen párt sem emelte be a nevébe, de programját tekintve leginkább a magyar liberális párt az SZDSZ közelített azokhoz az eszmékhez, amelyek polgárinak nevezhetők. A FIDESZ közel állt ehhez az eszmerendszerhez. Működésének kezdetén Fiala Demokraták Szövetsége nevet viselte, az első demokratikus választásokon még ezzel a névvel indult. 1995-ben döntöttek a FIDESZ Magyar Polgári Párt elnevezés mellett. 2003-tól pedig a FIDESZ Magyar Polgári Szövetség nevet vették fel. Érdekes lenne eltöprengeni azon, hogy a névváltoztatásnak milyen motívumai voltak. Mennyire befolyásolta ezt a tényt a 2002-es választási vereség? E a dolgot azonban nem erről kíván szólni. A tény ismert: a FIDESZ a jobboldali erőket igyekezett összefogni a baloldallal szemben. Ez a nyilatkozatokból egyértelműen kitűnik. Erre hozták létre, szervezték meg az ún. polgári köröket. A feladat „készenlét és mozdulás, ha eljön az idő” és a lelkesítő mondat: „Hajrá Magyarország, hajrá magyarok!”<sup>13</sup>. Ezen túlmenően a polgári körök főleg gyakorlatias feladatokra szerveződtek (pl. kopogtató cédulákat gyűjtöttek, ellenőrizték a választás tisztaságát) ideológiailag kevésbé tisztázott háttérrel. A magukat jobboldali pártként definiáló politikai erők vezetői között sem volt egyetértés több tekintetben. Nem fogalmazódtak meg nem tisztázódtak azok a polgári értékek, amelyek mentén politizálhattak volna. Talán egyetlen érték kapott hangsúlyt: a nemzet, ez is kissé szűken értelmezve, mert elsősorban a

---

<sup>13</sup> Mielőtt meghatódnánk e hazafias jelszó szépségén, jusson eszünkbe Széchenyi István egy gondolata!

„A magyar szó még nem magyar érzés, az ember, mert magyar még nem erényes ember, és a hazafiság köntösében járó még korántsem hazafi. S hány ilyen külmázos dolgozik a haza meggyilkolásán...”

nyelv, a kultúra oldaláról közelítették meg. A nemzeti érzés a trianoni határok által elszakított magyarság és az anyaország ismételt egyesítését tartotta fő kérdésnek. Ezt a vágyat kielégítette a kettős állampolgárság lehetővé válása.

A polgári értékek csak néhány szerveződésben voltak érzékelhetők. Ilyen volt pl. a Professzorok Batthyányi Köre. Nem tekinthető véletlennek, hogy éppen ebből a körből kerültek ki a FIDESZ gyakorlati politikai döntéseinek első komoly kritikusai, akik elvi alapon bírálták azokat a lépéseket, amelyek semmilyen módon nem illeszkedtek egy polgári értékrendbe. Nem helyeselték az erősen autoriter módon működő gazdasági döntéseket, a nagyon is átlátszó klientúra építést, az egyre inkább erősödő központosítást éppúgy, mint a háttérbe szorított oktatásügyet, az egyetemi autonómia megnyirbálását, a mellékvágányra utasított egészségügyet, az Európai UNIÓ-val szemben tanúsított magatartást stb.

2010 után sem változott alapvetően a helyzet, ami a polgári értékeket illeti. A hatalmat megszerző párt(ok) lázas igyekezettel grundoltak egy olyan általuk polgárságnak nevezett rendet, amely komoly gazdasági hatalomra tett szert. Ez egy meglehetősen szűkkörű, politikai megfontolás által motivált gazdasági eszközökkel támogatott csoport, amelynek tagjai főként a nagy állami beruházásokon kerestek hatalmas vagyonokat. (A választásokon ígért kisvállalkozások támogatása írott malaszt maradt.) Ez a hirtelen meggazdagodott réteg a korábban jellemzett polgártól több tekintetben eltér. Nem járta végig a felemelkedés gyakran nem egyszerű útját. Neki ölébe hullott mind az anyagi, mind a politikai támogatás. Önteltsége, gőgje nem a maga által elért eredményekre épül, hanem a lojalitással szerzett vagyonra. Nem rendelkeznek olyan nemzedéki elődökkel, akiktől megtanulhatták volna a tisztas munkát, az okosan és korrekt módon szerzett pénz becsületét, a közösség megbecsülését és annak jelentőségét. Nem tanulta meg, hogy polgár az, aki államát, nemzetét a környező világban el tudja helyezni (ezért elhiszi, hogy mi világhatalom vagyunk); tudja, hogy az intézmények (állam, egyház, sajtó, média) mire valók, és nem helyesli, hogy minden eszköz kizárólag az autoriter módon kormányzó párt kezében legyen. Nem látja, és nem érti a kulturális különbségeket, ezért gondolkodás nélkül elhiszi – vagy legalább is úgy tesz – a demagógia által tálalt ostobaságokat. Nem érti meg más népek küzdelmét a szabadságért, az egyenlőségért, az igazságért. Számukra a tudomány csak a technológiai haladásban megnyilvánuló eredmény, s ennek tágabb következményei nem érdeklik, nem is értik.



Gondoljuk végig együtt a legfontosabb polgári értékeket, melyek a polgárosodás folyamatában lassan kristályosodtak ki, és amelyek a tényleges polgári társadalmakban érvényesülnek is.

– **Az emberi méltóság és annak tisztelete.** Ez magába foglalja, nemcsak az emberi élet értékét, de véleménynyilvánítás szabadságát, az emberi jogokat, sőt a kisebbségben élők jogait is.

– **A döntéshozatalban való jog.** Ez nemcsak a választás (nem manipulált) lehetőségét jelenti, hanem a tényleges döntésben való jogot, annak esélyét és tudatát, hogy képesek befolyásolni a döntést. (Nem levelezés útján megvalósuló népszavazást!)

– Fontos érték az információhoz való jog. Ennek elengedhetetlen eszköze a sajtó szabadsága! A polgár megtanulta, hogy az információ maga is hatalom. Napjainkban az egyik legfontosabb hatalmi ág. Ez akkor is igaz, ha az információt – mint tudjuk – az emberek maguk értelmezik.

– **A polgári társadalom létrejötte pillanatától kezdve tudáscentrikus.** A polgár tudja, hogy felemelkedésének záloga az ismeretek rendszere, a tudás. Ezért támogatja is a tudás megszerzésének módjait.

– **A polgár törekszik a maga autonómiájának kialakítására.** A csoportjától függetlenül is tud ítéletet alkotni. Tud és mer kérdezni. **A polgár olyan társadalmat preferál, amely képes a fejlődésre, amelyik nyitott a változásokra.**

– **A polgár méltányolja és támogatja az állampolgárok önálló kezdeményezéseit,** amelyek a társadalom problémáinak megoldását segítik elő, vagy amelyek ráirányítják a figyelmet kisebb közösségek gondjaira. **A civil szervezetek a fejlett polgári társadalmaknak kitüntetett csoportjai.**

S most tekintsük át mi a magyar valóság!

– Az emberi méltóság semmibevevése zajlik abban az épületben, amit Országháznak hívunk, s amely a legfőbb öre kellene, hogy legyen ennek az értéknek. Csak azokra a kérdésekre válaszolnak, amelyek számukra nem kényszerű, a tiltakozókat kitiltják vagy megbírságozzák, a nőkre dehonesztáló megjegyzéseket tesznek a kormányzó párt tagjai, hogy csak néhányat említek az ismert „viselkedési formákból”.

– A döntésben való részvétel csak formálisan adott a magyar polgárnak, mivel csak azok a kérdések kerülhetnek valójában a széles köz-

vélemény elé pl. népszavazás formájában, amelyeket a hatalmon lévő párt engedélyez. A törvény által előírt szabályok kijátszásában olyan megoldásokhoz folyamodnak, amelyek iskolapéldái lehetnek a jog és a törvény megsértésének, lábbal tiprásának.

– A sajtószabadság gyakorlatilag nem létezik. A kormánytámogatást csak azok a lapok kapnak, amelyek hajlandók a kormány propaganda szócsövei lenni. Közismert, hogy a vidéki sajtóorgánumokat kormány közeli vállalkozók tartják kézben.

– A demokrácia látszatát sem igyekeznek megteremteni, és ez ellen még nem az ország többsége tiltakozik sajnos, hanem csak a fiatalság és az értelmiség azon része, amely valóban érti, érzi ennek fontosságát. Ez polgári társadalomban nem így lenne. A kormányzat számára ez kényelmes helyzet, ezért nem is kíván változtatni rajta. Nekik engedelmes, szófogadó alattvalók kellenek, nem gondolkodó és véleménnyel rendelkező polgárok, akik kérdeznek, választ várnak és kikényszerítik a válaszokat.

– Az oktatási rendszer „modernizálása” is azt a célt szolgálja, hogy minél kevesebb alaposan képzett, gondolkodó ember legyen e hazában. „A tudás hatalom” ezt már Bacon megfogalmazta. Ehhez a hatalomhoz azonban nem kívánják a mai magyar fiatalokat hozzásegíteni. Ezért már nem csak a felsőfokú végzettségűek, de a középiskolások, a gimnáziumi végzettséget megszerezők számát is limitálják.

– A migráns-ügyben folytatott manipuláció eredményességét számátalan konkrét eset bizonyította az elmúlt időszakban. Legalább a magát kereszténynek mondó politikusok figyelmeztethetnének arra, hogy „aki szelet vet, vihart arat!”. A gyűlölet elszórt magvai nemcsak ott és akkor fognak kikelni, amikor szeretnék.

Sajátos, hogy hazánkban éppen a magát polgárinak nevező kormány tekinti a civil szervezeteket főellenségének. A civil szervezetek valóban „a szabadság kis körei” Bibó István kifejezését használva, akik társadalmunk sok területén igyekeznek az elesetteknek, a rászorulóknak segíteni, mivel az állam segítsége sok helyre különböző okok miatt nem jut el. Úgy vélem, hogy akik saját hivatásuk, munkájuk mellett még tudnak energiát és időt szánni különféle tevékenységekre, amelyek az emberek közérzetét, életkörülményeit javítják köszönetet, dicséretet érdemelnek, ahogyan ez minden polgári társadalomban tapasztalható.

Előadásom címe: Ki a jó polgár? Azt gondolom az elmondottakból kirajzolódt, de szeretném összegezni, amit erről gondolok.

A jó polgár az, aki egyaránt jól ismeri jogait és kötelességeit, és mind-egyikhez ragaszkodik és igyekszik teljesíteni. Az előbbiből előnyök, hasznok fakadnak, az utóbbival a maga közösségét, nemzetét gazdagíthatja. Ezek ismerete nem a születéssel kezdődik, hanem a tanulással, ezért áhította már Széchenyi is a „kiművelt emberfők sokaságát”.

A jó polgárnak törekvései, vágyai vannak, (valószínűleg a rossznak is) amelyeket a fent említett jogok és kötelességek, azaz a többi polgár törekvései, vágyai korlátoznak. Ezt, mint racionális lények tudomásul vesszük. (Erről szóltak már a társadalmi szerződéselméletek is.) Az érdekek és vágyak tarka zúrzavarában képesek vagyunk teremteni egy rendet. Ezt hívjuk szabadságnak. Már Berzsényi is úgy fogalmazott: „Szabad nép tesz csuda dolgokat” S ebben a szabadságban az egymás mellett élő és dolgozó, akaró polgárok megteremthetik azt az állapotot, amit békés egymás mellett élésnek, társadalmi igazságosságnak nevezünk. De ez csak akkor áll elő, ha ezt az állapotot nem ránk kényszerítik, hanem saját belátásunk, emberségünk, erkölcsi érzékünk, tudásunk is így diktálja, s ha azt tapasztaljuk, hogy ez a rend valamennyiünk, de legalább is a többség érdekeit szolgálja.

Egy olyan Széchenyi idézettel szeretném zárni mondandóm, amely ma is nagyon aktuális: „A nemzeti értelem lehető legnagyobb kifejtését tartom nemzőoknak, melyből nemzetiség, honszeretet, közlélek, polgári erény, közboldogság s nemzeti dicsőség fakad.”

## „SZAVAIM GYILKOSAK AZ ÁLLAMRA NÉZVE” – THOREAU A LEGITIMITÁSRÓL<sup>1</sup>

---

SZABÓ FERENC

Dolgozatomban Henry David Thoreau (1817-1862) amerikai filozófus politikai legitimitásról vallott felfogását igyekszem megvizsgálni a Thoreau-szakirodalomba általam bevezetni kívánt organikus kritika mentén, amelynek értelmében a thoreau-i gondolkodás központi eleme az önfelülmúlás általi önbeteljesítés. Ez itt azt jelenti, hogy Thoreau arra emlékeztet, hogy a fennálló politikai rendszer nem önmagáért való és nem a hagyományból, a kulturális háttérből vagy praktikus okokból nyeri a legitimitását, hanem az egyéntől, aki választja azt, hogy ennek és ennek az államnak a polgára legyen.

A vizsgálatot elsősorban három thoreau-i esszén, *A polgári engedetlenség iránti köteleességről* (1849), a *Rabszolgaság Massachusetts-ben* (1854) és a *John Brown-beszéd (A Plea for Captain John Brown, 1859)* címűeken végzem. Miután levontam a tanulságokat, rekapitulálok Nancy Rosenblum *Thoreau's Democratic Individualism* (2014) című tanulmányának érvmenetét, és ütköztetem azt az előzőekkel. Véleményem szerint ugyanis Rosenblum tanulmánya reprezentatív abban az értelemben, hogy homogenizálja az egyébként valóban zavaróan széttartó thoreau-i gondolatokat – a kutatónő következtetései azonban mégis meglehetősen leegyszerűsítőek és ezért a további kutatás szempontjából félrevezetőek.

Az esszék több szempontból is összefüggenek. Egyrészt eredetileg mindhárom előadásként hangzott el, másrészt kurrens történésekre reflektálnak az író saját életében és korában: elsősorban a rabszolgasággal foglalkozik itt szerzőnk. Harmadrészt, és nem utolsó sorban, ugyanazon radikalizálódó gondolati ív különböző pontjain helyezkednek el.

A polgári engedetlenségről írott esszé élményalapja Thoreau 1846. június 24-i egy napos bebörtönzése. Sam Stapleton, városi adószedő a Walden partjáról Concordba a cipészhez igyekvő Thoreau-t a főutcán látta meg és tartóztatta le, miután az személyesen is megtagadta a fejadó befizetését, amelyet



<sup>1</sup> A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma UNKP-18-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

előzőleg már évek óta elkerült, mert nem értett egyet a Polk-kormány expanzív politikájával. Mindmáig tisztázatlan, hogy ki tette le az óvadékot (valószínűleg az anyja, vagy valamelyik nagynénje), de tény, hogy Thoreau másnap reggel szabadult és szinte azonnal előadást írt az esetből, amely néhány évvel később írásban is megjelent.

A polgári engedetlenségről szóló esszé, talán meglepő módon, a polgári engedetlenségről szól. Legalábbis azon felfogásáról, amit annak idején hazánkban talán Tamás Gáspár Miklós képviselt a leghitelesebben. Thoreau ugyanis leszögezi, hogy egy demokratikus, mert a szabadságjogokat alkotmányosan biztosító állam polgáraként kötelességünk felelősséget vállalni ezért az államért, kötelességünk, hogy az alkotmány barátai legyünk és a jogrendszer megjavítására törekedjünk, ha az tévútra lép. Hogy kiálljunk az igazságtalanság ellen, mert az, reflexió nélkül, lassan az egész rendszert megfertőzheti. Egyénileg kell cselekednünk és azonnal, ha visszasságokat tapasztalunk, a saját eszközeinkkel, mert az gyorsabb és hitelesebb. Fontos, hogy Thoreau nem kifelé mutat az így vagy úgy, de működő demokráciából, nem alternatívákat keres hozzá képest, hanem megoldási javaslattal él, amikor azt mondja, hogy meg kell vonnunk az együttműködésünket a korrumpált államgépezettől, hogy ezzel felhívjuk a figyelmet e korrumpáltságra. Thoreau saját esetében az adó be nem fizetését tartotta erre a legmegfelelőbb módnak. Fontos itt a példaállítást momentum és a pedagógiai szándék is, lévén, hogy utólagosan bár, de közölte a tettét. Thoreau ebben az esszében nem tagadja a politikai berendezkedés legitimitását, sőt, igazában nem is foglalkozik vele, hiszen, mint azt leszögezi, az csak eszköze a társadalmi együttműködésnek és magától a társadalomtól függ, nem önmagában jó vagy rossz. Arra viszont felhívja a figyelmet, hogy az a bizonyos legitimitás az állam polgáraitól származik, ők ruházzák fel hatalommal a fölöttük működő kormányzatot, hogy az bizonyos kérdésekben döntsön helyettük, és, hogy így mindenki a saját dolgával törődhessen. Ha ez a kormányzat olyan intézkedéseket hoz, amelyekre nem kapott tőlem jogosítványt, ezt valahogy jelezni kell, valahogy vissza kell szerezni az autonómiámat – például együtt nem működéssel. Az esszé egyébként a *Walden* (1854) párszövegének tekinthető, amennyiben Thoreau abból indul ki, hogy a saját életét megélni és kiteljesíteni igyekvő, a maga dolgával foglalkozó, a magasabb elvet követő és az egyszerűséget kereső embernek nem sok dolga van a politikai berendezkedéssel – e berendezkedés korrumpáltságát épp az mutatja, ha mégis utoléri az egyént és szembefordítja vele a kétségtelenül meglévő erőszakmonopóliumát.

Thoreau a polgári engedetlenségről írott esszéjében fele-baráitaihoz, társadalma egészéhez szól, és arra figyelmeztet, hogy nem szabad hozzájárulnunk egy igazságtalan politikai döntéshez, mert ezzel mi is besározódunk. Emlé-

keztet, hogy tisztázni kell, hogy mely megoldási módokat lehet intézményesíteni és melyeket nem. A rabszolgaság fenntartásának kérdése például pont olyan, amiről nem dönthet az egyszerű többség. Az esszé ugyanakkor kiszólás a társadalmi szerződés hobbes-i és locke-i felfogása ellen is. Hobbes-t William Paley-n keresztül támadja, akinek *A polgári kormányzattal szembeni köteles engedelmesség* című írását idézi is. Paley szerint a választott politikai berendezkedés elleni bármely, belülről jövő támadás valójában az adott politikai rendszer résztvevői elleni támadás, és csak akkor igazolható, ha a felülről jövő igazságtalanság kivétel nélkül a rendszer minden tagját érinti. Thoreau azonban kimutatja, hogy ilyen a gyakorlatban nem létezik, és, hogy a társadalmi együttműködés nem piactér, ahol az autonómiám bizonyos darabkáiért kapom a szabadságaimat, hanem az egyén alakítja a saját közegét. Locke-ot azért támadja, mert szerinte káros az a felfogás, hogy a demokratikus berendezkedés igazolható azáltal, hogy a nagyobb jót védi és a tulajdont, mert ez hosszú távon atomizálja a társadalmat, bizalmatlan egoisták csoportját hozva létre.

*A Rabszolgaság Massachusetts-ben*, ahonnan az előadásom címe is származik, beszédként azon az abolitionista gyűlésen hangzott el Framingham-ben, ahol William Lloyd Garrison alkotmányt égetett. A gyűlés apropója Anthony Burns letartóztatása és a rabszolgaságba való visszatoloncolása volt – Burns volt ugyanis az 1851-es Szökött rabszolga-törvény első massachusetts-i áldozata, akit abolitionisták egy csoportja megpróbált kimenteni a bíróságról, de nem jártak sikerrel, sőt, a beszéd elmondása idején ők is az ítéletüket várták.

Thoreau itt arról számol be, hogy megrendült a hite a demokratikus berendezkedésben, amikor azt látta, hogy egy északi, tehát nem rabszolgatartó állam a déliekkel való kompromisszum fenntartása miatt emberiség elleni bűnt<sup>2</sup> követett el. Ám ő nem az unió felbontását javasolja, mint a már említett Garrison vagy Wendell Philips, hanem a bűn elkövetőjével, magával Massachusetts állammal szakít, és erre szólítja hasonló érzésű fele-barátait is. Massachusetts állammal abban a pillanatban veszítette el a legitimitását, amikor elfogott és elítélt egy embert csak azért, mert az a rabszolgaság borsalma elől oda menekült. Az állam már nem teljesíti a szerződés rá eső részét. Nemcsak, hogy durván beleszól az egyén életébe, úgy adva utasítást az együttműködésre, hogy nincs rá felhatalmazva – de már nem is védi azt. Az élet tehát e kormányzat alatt értéktelenné vált. Thoreau az esszé egy pontján még ama reményéről számol be, hogy a kormányzó élni fog vétőjogával és

---

<sup>2</sup> Itt természetesen a kifejezés nem a második világháború után elterjedt jelentésében szerepel.

megsemmisíti az igazságtalan intézkedést, de ez hiú reménynek bizonyul: mint tudjuk, az ilyeneket mindig az áderjánosok írják alá utolsónak. A sajtó ráadásul, persze, kiszolgálja a hatalmi érdeket, még a magukat abolitionistának valló lapok sem mertek szót emelni az intézkedés ellen. Thoreau ebben az esszében döbben rá az eleve erőszakban létre, hogy polgári státusza valójában mindvégig csak illúzió volt és ki van szolgáltatva a többség nevében döntést hozók kényének, kedvének. Az eleve erőszakban lét azt jelenti, hogy nagyon is érzékelhető a határ aközött, hogy mit lehet és, hogy mit szabad – és, hogy a liberálisnak mondott demokráciában gyakorlatilag körül van zárva bizonyos individuumok magánszférája és esélyük sincs maguknak kialakítani azt.<sup>3</sup> Legalábbis ez a kialakult gyakorlat. De egy magasabb szempontból látható, hogy az a bizonyos kategorikus *nem* kimondható az egyén részéről is, hiszen az állam még mindig csak az együttélés eszköze és lecserélhető, ha megjavítani jelen formájában már nem is lehet.

A *John Brown-beszéd* azért fontos, mert ez volt az első nyilvános megnyilatkozás északon Brown Harper's Ferry-i tette után, amely a kapitány pártját fogta – pontosabban nem is a személyt apologizálta, hanem a cselekedetet transzcendálta és állította például, mint elv-cselekvést, egy olyan ember tettét, aki a lelke igazságát követi. Ugyanakkor bátor kiállás is volt ez Thoreau részéről, mert a beszéd elhangzásakor (egyébként szimultán Brown virginiai perével) még nem tisztázódott, hogy az északnak, legalábbis a rabszolgaságot ellenzőknek hogyan is kéne viszonyulniuk egy ilyen radikális cselekménysorozathoz.

A beszédben Thoreau Jézushoz hasonlítja Brownt, mint akiben szerencsésen összeér, hogy azt teszi, amiben hisz és ez éppenséggel a fennálló jogi rendszerrel szöges ellentétben van, amit az nem hagyhat figyelmen kívül, hanem meg kell torolnia – és ezért mártír válik az illetőből. A beszéd maga a belső feszültségtől forrongó ország tetemre hívása, amelynek az egyik fele mindenféle kicsinyes kompromisszumok árán megbékíteni igyekszik a másikat immár majd' 80 éve. Thoreau itt jut el politikai filozófiájának legvadabb belátásaihoz: a politikai berendezkedés már nemhogy elvesztette a legitimitását, de vissza sem nyerheti azt. Már nem elég, ha megvonjuk a hozzájárulásunkat, vagy ha visszatérünk az egyébként amerikai hagyományhoz, a kisközösséghez, mint azt a Rabszolgaság-szöveg egy pontján javasolta, mert a belső széthúzás már nem érhet nyugvópontra: az állam nemcsak, hogy levette a kezét a polgáiról, hanem egyenesen az életükre tör, ha nem tagozódnak

---

<sup>3</sup> Azért a megkötés az általánosítás helyett, mert, mint a gyakorlat mutatja, minél magasabb státuszú valaki, annál könnyebben alakíthatja azt a bizonyos szférát (az észrevételért és a pontosításért köszönet illeti Czeglédi Andrást).

be. Thoreau itt azt diagnosztizálja, hogy a vezetés már nem pusztán a többséggel azonosítja a népet, hanem a gyakorlatban is azt gondolják, hogy mindenki egy csónakban evez: aki mégsem, az ússzon. Brown abban példaadó, hogy meglátta, nincs lehetőség restaurációra, hanem egyszerűen el kell törölni a társadalmi igazságtalanságot.

Rosenblum egy bizonyos pontig meggyőzően rekonstruálja a fentieket, amikor azt mondja, Thoreau nem akar kilépni a demokrácia keretrendszeréből, hanem azonosítja azokat az akadályokat, amelyek miatt az nem működik zökkenőmentesen. Nevezetesen, Thoreau leszögezi, hogy a demokrácia klasszikus igazolása, hogy a többségi döntés és a közérdek között egyenlőséggel tehető; hogy a politikai részvétel egyúttal morálisan is nevel; és, hogy a demokrácia liberális formájában megvalósul a disztributív igazságosság – nos, hogy ezek valójában korrumpálják a megvalósult demokráciát, mert elültetik a polgárban azt az illúziót, hogy autonóm, miközben valójában a mindenkori politikai berendezkedés intézményesítő tendenciája kiveszi a döntést a kezéből. Thoreau-nak az a baja kora demokráciájával, mondja Rosenblum, hogy a lábánál fogja a gyereket, amikor a hatalomátruházó aktus után konszenzusról beszélnek, holott az valójában kompromisszum. Demokratikus illúzió (és így akadály) az is, hogy létezik az érdekképviselő, mert valójában a többség olyan zsarnokságáról van szó, amelyet nem is a többség gyakorol, hanem egy nem kézzelfogható főhatalom. Thoreau ehhez képest, mondja Rosenblum, az önkiteljesítés közegének látja a demokráciát. Ez azonban nem fut anarchiába vagy forradalomba, hanem a romantikus színezetű militáns lelkiismeret szólal meg az amerikai filozófus műveiben, amely a materializmus fölé emeli az önfeláldozást, a világi boldogság helyett a zseni önmegvalósítását pártolja, a legalizmust felülértékeli a magasabb törvénnyel és az elv-cselekvők társadalmát vizionálja, amelynek a prototípusa a waldeni kísérlet.

Épp ez a militancia az, amely ponton véleményem szerint megbicsaklik Rosenblum argumentációja. Ez ugyanis nagyon is statikusan és homogénen láttatja a thoreau-i politikai filozófiát, amikor nem számol a válaszok sokféleségével. Thoreau, mint láttuk, pályája egyes szakaszain máshogy és máshogy reagál gyakorlatilag ugyanarra az ügyre: a rabszolgaságra, amely alapjaiban mérgezi meg a korabeli amerikai demokráciát. Rosenblum szerint Thoreau mindvégig megtartja azt a bizonyos romantikus idealizmust, amelytől nem látja összeegyeztethetőnek a saját felfogását a demokráciáról a korában bevett. Véleményem szerint viszont itt Rosenblum félremagyarázza a thoreau-i fluid perspektivizmust: Thoreau nagyon is gyakorlati az itt vizsgált írásaiban, nem szabad engednünk, hogy a szóképei magukkal vigyenek. Éleslátóan diagnosztizálja a problémákat és már mindig is az egyénből indul



ki (nem titkoltan magából, lásd a fejtegetéseket a *Walden* elején, hogy az a bizonyos szerzői többszám valójában mindig egyes szám első személy), hogy rá milyen hatással van a társadalmi környezet és mik az érvényesülésének a lehetőségei, esetleges határai. Thoreau először, a polgári engedetlenségről írott esszéjében megvonja a bizalmat a politikai berendezkedéstől és emlékeztet, hogy a marsallbot nem a mindenkori többségnél, hanem az egyénnél van. A Rabszolgaság-szövegben már orvosolhatatlannak festi a legitimációs válságot és a kisközösségek hagyományához utalja fele-barátait. Végül a Brown-esszében lerántja a leplet az eszkálálódó társadalmi feszültségről, ami háborút ígér. Ugyanakkor javasolt megoldásaiban sem statikus: együtt nem működés, elfordulás és lázadás. A három esszé radikalizálódó íve a címzettekben is megfigyelhető: a polgári engedetlenségről szólván népe egészéhez szól, saját tapasztalatairól számol be, könnyed stílusban. A massachusetts-i rabszolgasággal kapcsolatban közvetlen fele-barátait, állama lakóit szólítja meg. John Brown ürügyén pedig gyakorlatilag saját magához beszél, vagyis inkább egy ideálhoz, amit felelősségteljes állampolgárként a szeme előtt szeretne tartani.

Összegzésképp, a demokrácia ugyebár népuralmat jelent, ahol a legitimítás a modern körülmények között megbízott képviselők útján egy ügyintéző bizottságra száll, amely fölött azonban az azt megválasztók döntenek. A demokrácia ugyanakkor a modern korban intézményesült, vagyis inkább bizonyos döntési mechanizmusok intézményesültek. Thoreau, érzésem szerint, abban a delikát kérdésben igyekszik lándzsát törni, hogy melyek azok a társadalmi szinten fontos ügyek, amelyekben állampolgárok egy kis, kiválasztott csoportja dönthet az állampolgárok egésze helyett, hogy mik azok a min-ták, amelyek alapján eldönthető, hogy hol a határ a magán- és a közügy között. A liberális demokrácia igyekszik vastaggal elválasztani a két szférát és a valamit valamiért elvét követve kizárni az állampolgárok nagy részét a közügyekből, mondván, az állam csak így működőképes, hisz már nem az agóra korát éljük. Thoreau bizonyos tekintetben a csúszós lejtő módszerével érvel (de, mint láttuk, nem is olyan csúszós az a lejtő, lévén a helyzet időközben eszkálálódik), amikor azt mondja, hogy felügyelet nélkül (azaz ha hagyjuk, hogy az egyre-másra felmerülő kérdések intézményesüljenek ahelyett, hogy mi magunk megvitátnánk őket egymás között) az állam túl fog nyúlni a saját takaróján és eltűnik a magánszféra. Pontosabban arra hívja fel a figyelmet, hogy modern körülményeink között már nem létezik a magánszféra, hanem már eleve egybemosódik a kettő, és a játék a bőrünkre megy. Az organikus kritika itt azt jelenti, hogy Thoreau alapvetően a fent elemzett esszéikben sem beszél másról, mint többi művében. Emberi feladatunk abban áll, hogy megtaláljuk a helyünket a minket körülvevő közegben, amely nem

ellenünk van, de nem is értünk, hanem semleges. Kutya kötelességünk alkalmazni mindennel szemben a kritikai attitűdöt, nem okolhatunk másokat, a körülményeket a rossz sorunkért. A demokrácia legnagyobb hazugsága, mondja Thoreau, hogy jó életet ígér, miközben az egyén identitásvesztéséhez vezet, amikor a többségi döntéshez kéri az automatikus hozzájárulását. Hogy vessük alá magunkat, mert ezt választottuk. Ráadásul még kiutat sem hagy saját magából, hanem a vele szemben megfogalmazott kritikát is inkorporálja. Thoreau ezért arra emlékeztet, hogy ez a bizonyos homályos Ő – mi vagyunk. Én és te, az egyes ember. A sorsom jobbra fordítását csak én mozdíthatom elő.

#### IRODALOMJEGYZÉK

- Rosenblum, Nancy L.: *Thoreau's Democratic Individualism*. In: *A Political Companion to Henry David Thoreau*. Ed. by Jack Turner. Kentucky University Press, Lexington, 2014.
- Thoreau, Henry David: *A polgári engedetlenség iránti kötelességről*. In. uő: *Walden / A polgári engedetlenség iránti kötelességről*. Fordította Szöllősy Klára és Vámosi Pál, Versford. Molnár Imre. Fekete Sas Kiadó, Budapest, 2015.
- Thoreau, Henry David: *A Plea for Captain John Brown*. Online: <https://sniggle.net/TPL/index5.php?entry=johnbrown#aplea> Utolsó letöltés: 2018. november 12.
- Thoreau, Henry David: *Rabszolgaság Massachusetts-ben*. Fordította Szabó Ferenc. Online: <http://www.muut.hu/archivum/13278> Utolsó letöltés: 2018. november 12.

## A KÖTET SZERZŐI

---

**Barcsi Tamás** A Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar habilitált egyetemi docense, az MTA PAB Filozófiai Munkabizottságának titkára. Kutatási területei: erkölcsfilozófia, társadalomfilozófia. Legutóbbi kötetei: *A kivonulás mint lázadás* (2012), *Az emberi méltóság filozófiája* (2013), *Három filozófiai kérdés az emberről* (2016).

**Boros Gábor** Az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének egyetemi tanára és a Károli Gáspár Református Egyetem tanszékvezető egyetemi tanára. Fő kutatási területe a 17-18. századi filozófia, etika, érzelemfilozófia, a szeretet/szerelem filozófiája.

**Gábor György** Filozófus, vallástörténész, egyetemi tanár, tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet – Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Fő kutatási területe: a rabbinikus bölcelet, a biblikus és rabbinikus történelemszemlélet, antik zsidó és korai keresztény filozófia, zsidó – keresztény teológiai kontroverziák, az antijudaizmus története, politikai teológia. Könyvei: *A bárka és utasai* (1996) *A szentély és a vadak* (2000) *Szinaj és Jabne* (2006) *Abszolút tenger* (2006) *Szabad egyház szabad államban* (Buda Péterrel közösen, 2006) *Az idő nélküli hely* (2008) *A diadalíven innen és túl* (2009) *A politika szolgádlánya* (Buda Péterrel közösen, 2009) *Le domandee invisibile* (Roma, 2011) *A szépség akarata* (Bacsó Bélával, Gyenge Zoltánnal és Heller Ágnessel közösen, 2011) *Múltba zárt jelen* (2016)

**Garaczi Imre** Filozófiatörténész, a veszprémi Pannon Egyetem Társadalomtudományok és Nemzetközi Tanulmányok Intézetének habilitált docense; Pro Universitate Pannonica-díjas, a Veszprémi Magyarságtudományi Kutatások Műhely és a Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó vezetője; a *Pro Philosophia* Füzetek történet- és kultúrbölceleti negyedévlap, a *Mediterrán Világ* társadalomtudományi folyóirat, valamint a *gazdaságetika.hu* társadalomtudományi periodika szerkesztője. Fő kutatási területei: migrációs és geoökonómiai folyamatok nemzetpolitikai és geopolitikai vonatkozásai, a modernitás politikai filozófiái, a jelenkor gazdaságetikai folyamatai, a két világháború közötti magyar filozófia története. Eddig megjelent kötetei: *Modernitás és morálbölcelet* (2002), *Korszellem és műalkotás* (2004), *Ész és sors* (2005), *A nemzettel Európában* (2006), *Önérdék és önzetlenség* (2007, 2009), *Időlet és Halálpillanat* (2008), *Identitás és stratégia* (2010), *Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök?* (2014)

**Gelenczey-Miháltz Alirán** Filozófia- és kultúrtörténész, klasszika-filológus, az MTE tanára. Fő kutatási területe a korai és klasszikus görögség politikai és vallásfilozófiája valamint a görög gondolkodás interkulturális kapcsolatai a mediterrán térségben, különös tekintettel az ókori Egyiptomra. Fontosabbak művei közül a könyvei: *Platón Kritón* (fordítás kommentárokkal és kísérő tanulmánnyal, Platón Összes Művei kommentárokkal, Atlantisz, 2005), *Xenophón Hierón avagy a zsarnokságról* (fordítás kommentárokkal és kísérő tanulmányokkal, Typotex, 2012); valamint *Empedoklész kozmológiájáról és teológiájáról* írt tanulmányai (Magyar Filozófiai Szemle 2012, Ókor 2012).

**Hankovszky Tamás** PhD, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékének oktatója. Filozófiából doktorált Budapesten és habilitált Pécsen. Fő kutatási területe Kant és Fichte filozófiája. Könyvei: Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika. (2011) Antropológia és transzcendentális filozófia: *Fichte korai tudománytanának alapgondolata*. (2014) *Elsőrendű logika*. (2014) *A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom*. (2015)

**Kiss Endre** Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, ph.d. dr. habil., egyetemi tanár (OR-ZSE), ny. egyetemi tanár (ELTE, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék), az MTA Statisztikai és Jövőkutató Bizottságának tagja. Az OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúrakutató Csoport vezetője. Filozófiai tevékenységének első korszakában az Osztrák-Magyar Monarchia filozófia- és eszmetörténet, illetve a magyar filozófia- és eszmetörténet problémáival foglalkozott. Két összefoglaló könyvet írt erről a szellemi miliőről (magyarul: 1978, németül: 1986), három könyvet Hermann Broch-ról (a másodikat magyarul és németül is megjelentette), két másik könyvet a századforduló magyar kultúrájáról. Filozófiai tevékenysége második korszakának középpontjában Nietzsche állt. 1982-ben könyvet írt filozófiájának magyarországi recepciójáról, 1993-ban monográfiát Nietzsche filozófiájáról, 2005-ben kiadta e monográfia kétszeres terjedelműre növelt végleges változatát. Filozófiai tevékenysége harmadik korszakának középpontjában az 1989 utáni kelet-európai és egyben a globális fejlődés komplex problematikája áll. Legutóbbi két összefoglaló könyve: *Judentum – Emanzipation – Mitteleuropa*. (2009) *Marx lábnymai és átváltozásai*. (2013)

**Kissné Novák Éva** 1971 óta a JATE oktatója, az SZTE Filozófia Tanszék docense, kandidátus (1987), filozófiatörténeti, etikai, történetfilozófiai és értékelméleti témák oktatója. Kutatási terület: értékelmélet, a magyar filozófia története valamint családszociológia. Számos konferencia előadója: Kanadá-

ban (Torontó, Edmonton, London, Ottawa), USA-ban (New York St. Johns University, Bloomington, Berkeley, Georgetown), Hollandiában, illetve a Kolozsvári Egyetemen. Fontosabb publikációi: *A szellem arisztokratája* (2005) *Böhm Károly értékelméletének és ez értékelmélet történeti hatásának kritikai elemzése* (2007) *A családról mindenkinek* (2009)

**Kovács Gábor** PhD, MTA BTK Filozófiai Intézete, tudományos főmunkatárs. Szakterület: politikai filozófia, kultúrkritika, történetfilozófia. Fontosabb publikációi: Könyvek: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszme-történeti tanulmányok.* (2001), *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig.* Bibó István, a politikai gondolkodó. (2004), *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra. Politikai eszmetörténeti tanulmányok.* (2008), *Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikusai. Eszme-történeti tanulmányok.* (2010). Tanulmányok: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of the Human Condition. (In. Limes: Borderland Studies, 2012), Fear, Politics, Power – Civilization as the Education of Courage. (In. Janez Juhant, Bojan Žalec (Eds.): From Culture of Fear to Society of trust. Münster: LIT Verlag, 2013), How to create a Nation? Visualisations of Community and National Consciousness from the Pre-modern Times to the Age of Globalization. (In. Creativity Studies, 2014)

**Kővári Sarolta** Az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport munkatársa. Nemrégiben szerzett PhD-fokozatot, disszertációját Nietzsche korai nyelvfelfogásáról írta.

**Laczkó Sándor** Az SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztály vezetője, az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai Társaság főtítkára. Kutatási területei: eszme- és recepciótörténet, etika, magyar filozófiatörténet. Szerkesztője a *Lábjegyzetek Platónhoz* (2003-) és *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* (1999-) című könyvsorozatoknak, alapító szerkesztője a *Pompeji* (1990-1998) című irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóiratnak. Legutóbbi kötete: *A dolog és a szó* (2013)

**Lengyel Zsuzsanna Mariann** Az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tudományos munkatársa. A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztő-ségi tagja. Kötetei: *A végeesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma M. Heidegger gondolkodásában* (2011), *Hermeneutika és kritikai filozófia: Kant, Heidegger, Gadamer* (2018).

**Losonczi Alpár** A Szerb Tudományos Akadémia tagja. Rendes egyetemi tanár (Újvidéki Egyetem, Társadalomtudományi Katedra). Fő kutatási területe:

kortárs filozófia, társadalomfilozófia. Fontosabb művei: *Merleau-Ponty filozófiája* (2010) *Otpor i moc* (Ellenállás és hatalom) (2012) *Moc kao drustveni dogadja* (A hatalom, mint társadalmi történés) (2009) *State and Society in modern republican tradition and republican political economy* (In. State and Democracy, ed. By M. Podunavac, Belgrád, Sluzbeni glasnik, 2011) *Neoliberalism: Befall or Respite?* (társzerző) (Panoeconomicus, 2010) Legutóbbi könyve: *A hatalom(nélküliség) horizontja* (2018).

**Mester Béla** Az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Főbb kutatási területei a kora újkori politikai filozófia története, a magyar filozófiatörténet és a magyar politikai eszmetörténet. Legutóbbi könyve: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig.* (2010).

**Mogyoródi Emese** Az SZTE BTK Filozófia Tanszékének habilitált egyetemi docense. Kutatási területe a görög filozófia története, ezen belül különösen a preszókratikus filozófia, a történeti Szókratész és Platón etikája illetve társadalomfilozófiája. Legutóbb megjelent kötete: *Akhilleusz és Szókratész. Politikafilozófia és morálpaszichológia az archaikus és klasszikus korban.* Gondolat Kiadó, Budapest, 2012.

**Olay Csaba** Az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Fő kutatási területe: 19-20. századi kontinentális filozófia, egzisztencializmus, hermeneutika, politikai filozófia, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurti Iskola.

**Schmal Dániel** PhD, habilitált docens a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékén. Fő kutatási területe a karteizianizmus és – tágabban – kora újkori filozófia- és eszmetörténete. Legutóbbi kötete: *Az elme filozófiája a kora újkorban: a test-lélek probléma.* Budapest, Gondolat Kiadó, 2016.

**Schwendtner Tibor** Egyetemi tanár, Eszterházy Károly Egyetem BTK Filozófia Tanszék. Kutatási területe a fenomenológia és a filozófiai hermeneutika. Megjelent önálló könyvei: *Heidegger tudományfelfogása (Az 1919-1929-es időszak írásainak tükrében)*, Gond, Osiris, Budapest, 2000, *Szabadság és fenomenológia*, L'Harmattan, Budapest, 2003, *Die Wissenschaftsauffassung Martin Heideggers*, Peter Lang Verlag, Wien, 2005, *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*, L'Harmattan, Budapest, 2008, *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*, L'Harmattan, Budapest, 2011, *Heidegger és a nemzeti-szocializmus*, L'Harmattan, Budapest, 2016

**Smrecz Ádám** Az ELTE filozófiatudományi doktori iskolájának doktorjelöltje, az MTA BTK Filozófiai Intézetének segéd munkatársa. Kutatási területei: kora modern filozófia- és eszmetörténet, különös tekintettel a 17. századi sztoicizmusra.

**Szabó Ferenc** Az SZTE BTK Filozófia Tanszék doktorjelöltje. Fő kutatási területe Henry David Thoreau és az amerikai reneszánsz filozófiája, valamint a hellenisztikus és a modern élet- és politikafilozófiák. Érdeklődési köre kiterjed az amerikai irodalomra is. Tudományos tevékenységei közé tartozik a rendezvényszervezés, a szerkesztés és a fordítás, elsősorban az angolszász kultúrkört illetően.

**Szücs László Gergely** Posztdoktori kutató, MTA BTK Filozófiai Intézet. Kutatási területe: kritikai társadalomelmélet, demokráciaelmélet, Jürgen Habermas filozófiája. Legfontosabb publikáció: *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok – Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években* (2015)

**Tánczos Péter** PhD, a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének tanársegéde. Fő kutatási területe a 18-19. századi filozófia- és esztétikatörténet.

**Tóth I. János** Az SZTE BTK Filozófia Tanszékének habilitált egyetemi docense. Fő kutatási területei: környezetfilozófia, társadalomfilozófia, alkalmazott etika. Több mint 80 publikáció szerzője. Főbb kötetei: *Játékelmélet és társadalom* (1997), *Fejezetek a környezetfilozófiából* (2007), *Játékelméleti dilemmák társadalomfilozófiai alkalmazásokkal* (2010), *Környezetetika* (2015).

**Valastyán Tamás** A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense. Főbb kutatási területe a modernitás esztétikai elméletei, illetve a kortárs magyar szépirodalmi és értekező prózai folyamatok. A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztője. Kötetei: *Tűnni és újra-eredni* (2007), *A keresés ritmusa* (2007).

**Varga Rita** Esztéta, a Hetényi Géza Kórház Pszichiátriai Osztályán pszichológus. Jelenleg a Debreceni Egyetem abszolvált filozófia szakos doktorandusza és a Pécsi Tudományegyetem klinikai szakpszichológus-jelöltje. Készülő doktori értekezésében az antiszemitizmus pszichoanalitikus vizsgálatával foglalkozik; általában vett kutatási területe a társadalmi kirekesztés és a pszichoanalízis kapcsolata.

**Weiss János** A Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, valamint az MTA-TKI Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport vezetője. Legutóbbi kötetei: *A szubjektum labirintusai* (társszerzők: Kővári Sarolta és Soóky Krisztina), Budapest, Áron Kiadó, 2016. és *Lukács György és tanítványai*, Budapest, Áron Kiadó 2018.



## TARTALOM

---

### **Laczkó Sándor**

A polisz és a megapolisz – Előszó .....5

*„Most, hogy visszaállt a törvényes rend és működnek városunkban  
a bíróságok, bűnhődjék a törvények szerint az,  
aki örökre el akarta törölni a törvényeket.”*

### **Mogyoródi Emese**

Szókratész, a „visszhangkamra” és a demokrácia ..... 11

### **Gelenczey-Miháltz Alirán**

Meg lehet-e menteni a várost, avagy az Alkibiadész-szindróma ..... 34

### **Boros Gábor**

Polisz, Porosz, Erősz.....47

### **Simon Attila**

Az önmagát elvarázsoló polisz. Platón a kartánc politikai szerepéről.....61

### **Varga Rita**

Cserépszavazás mint a kirekesztés egy formája –

Az osztrakizmosz pszichoanalitikus perspektívából..... 69

*„A modern kor állama, kormányzata, [...] egészen más [...], mint a régebbi  
korok állama, mint egy olyan kor állama, amelyben Platón élt.”*

### **Weiss János**

A filozófuskirály eszméje (és annak alakváltozása

a középkorban és a reneszánszban)..... 83

### **Losoncz Alpár**

Töréspontok a poliszban – kettős távlatban..... 94

### **Schmal Dániel**

A polisz mint a szelf metaforája..... 116

### **Hankovszky Tamás**

A jog erkölcsi, illetve erkölctől független megalapozásának

a következményei Fichte államelméletére nézve .....128

### **Smrcz Ádám**

A neosztoikus város (Justus Lipsius: *Politica*).....139

*„Polisz [...] egy nép történelmi ittlétének meghatározó közepe. ...  
Az ittlét lényegileg önmegnyilvánítás. [...] Fal, ház, [...] , istenek.  
Innen kell a politikum lényegét megragadnunk.”*

### **Schwendtner Tibor**

A polisz fogalma Heidegger politikai gondolkodásában..... 151

### **Olay Csaba**

Polisz: megfontolások Hannah Arendt nyomán .....165

### **Lengyel Zsuzsanna Mariann**

A polisz Gadamer gyakorlati filozófiájában.....178

### **Szücs László Gergely**

A teleologikus igazolás lehetőségei a kritikai elméletben –

Axel Honneth példája..... 191

### **Kővári Sarolta**

Az állam bolondjai –

*A vándor és árnyéka* 232. aforizmájának értelmezéséhez..... 211

### **Tánczos Péter**

Versengés, műveltség, állam.

Válságtünetek Friedrich Nietzsche polisz-értelmezésében ..... 220

*„Meggzúnt ugyanis a határ állam (polisz) és a természet között:  
az ember városa, amely valaha enkláv volt a nem emberi világban,  
kiterjeszkedik a földi természet egészére, és bitorolja a helyét.”*

### **Tóth I. János**

A fenntartható város..... 235

### **Gábor György**

„A sündisznó örökségévé és mocsárrá teszem”

A várospusztítás ideológiájához – Jeruzsálem és Róma..... 245

### **Valastyán Tamás**

A filozófus és a város. Vajda Mihály közösségei .....275

### **Barcsi Tamás**

Gondolatok civilizációról, kultúráról, közösségről

Oswald Spengler és Kertész Imre nyomán..... 284

### **Mester Béla**

A város és vidéke a nemzeti kultúrában. Urbanisztikai reflexiók

a 19. századi magyar kulturális nemzetépítés gondolatkörében ..... 293

*„[...] Az ősi mezővárosból nő ki, válik kultúrvárossá  
és végül világvárossá [...] .”*

**Garaczi Imre**

Világfaluból planetáris város?

A globális megapolisz virtuális geopolitikai hálózata ..... 307

**Kovács Gábor**

Eutópia vagy disztópia? Lewis Mumford megapolisz-kritikája ..... 327

**Kiss Endre**

Típusok és modellek a társadalmak történetében.

Jacob Burckhardt és a görög polisz ..... 336

**Kissné Novák Éva**

A jó polgár ..... 346

**Szabó Ferenc**

„Szavaim gyilkosak az államra nézve” – Thoreau a legitimitásról ..... 356

A kötet szerzői ..... 363